في الحديث سيئة تسوؤك خير من حسنة تعجبك
لم توقعك في العجب كأن الوصي وذلك ان السيئة نزول
مع الندم عليها واما العجب فانه يبطل العمل وتثبت السيئة
فكانت السيئة خيراً من الحسنة المعجبة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه فهرست المجلد الثاني من كتاب جوامع الشتات ولوامع النكات

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثاني في مباحث الباحث السمعية وفيه فصلان الفصل الأول في المسائل المعنونة الآتية وفيه
مبحثان المبحث الأول في الإجماع وما يتعلق به مقدمة في بيان معنى الإجماع وبيان الوجه في عد
غير واحد إياه قبالاً للأدلة الثلاثة وجعله دليلاً بنفسه وقسماً برأسه والأحرى أولاً ترجمة المقالة المذكورة
حتى نعرف أداءً وبيان أنه من الأدلة اللفظية أو اللبية القطعية أو الظنية إذ هذه الجهات الثلاث مما تختلف بها
حال الإجماع حسب اختلاف الحجج والآراء فنقول وبالله التوفيق أما المقدمة الأولى فتحصيل القول فيها أن مقابلته
مع العقل مما لا ضير فيه ضرورة اختصاص في مصطلحهم بالأمر الشرعي للعقل بل ولا الغير الشرعي فيه كما تقتضيه أخذ
لفظ الحل والعقد والأمر الديني فيما أخذها في حده مورد حكم العقل كغيره من الأحكام الغير الشرعية لا يجتمع
مع مورد الإجماع الاصطلاحي واعتبار الإجماع في مسألة الحسن والقبح مثلاً ليس لكونه إجماعاً اصطلاحياً
بل لكونه كاشفاً عن مطابقة ما اتفقت عليه العقول للواقع وكذلك الحال فيما يتمسكون به في المباحث
النحوية واللغوية ونحوها وإن توهم فيه من توهم من غير فرق في ذلك بين الموافق والمخالف وأما مقابلته مع
الكتاب والسنة على طريقة أهل السنة الزاعمين أن اعتبار الإجماع من جهة أنه إجماع على ما هو المعروف بينهم
مما لا سترة فيه عليه نعم يرد إشكال المقابلة على من يرى اعتباره منهم لأجل كشف الواقع وأما على طريقة الإمامية فيختلف
الحال باختلاف الطرق والأقوال فعلى طريقة القدماء من اعتبار دخول قول الإمام عليه السلام أو تضمنه للجميع المقابلة
لدخوله في السنة كمقابلة المتواتر من الخبر مع أقسامه الأخر بل ليس إلا لإطلاق الحجة على جماعة كان الإمام منهم
مجتمعين فكما أن انضمام المفضول لا دخل له في حجية قوله كذلك انضمام قول المجتهدين ولذا تسعد فائدة

القول في الإجماع وما يتعلق به

الإجماع

الإجماع لزعم الإمام ليحصل أو جريمتهم أو ابتنائه قوله على تقية ونحوها إلا أن الذي يسهل الخطب هو أن النجاة
عن ذلك في المسألة كي يتجه عليهم الإشكال كما أشار إليه المحقق القمي رحمه الله حيث قال إن أصحابنا لما رأوا ذبن بالحكم
بحجية الإجماع صرحوا بكونه لغواً والتابعين لذلك المخالفون وعرض عليهم أنه لا يجدينا من موافقتهم لعنهم على تحقق
الإجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر لابد من دخول الإمام عليه السلام في المجمعين سواء اعتبر إجماع الأمة أو المؤمنين أو
العلماء أو فقهائهم في أصل الحكم لكونه حقاً في نفسه وإن خالفناهم في علته ودليله ولا غرض لنا فيه بإنهاء الكلام
إلى الكلام في كون الإجماع حجة مستقلة ودليلاً برأسه بحيث يحسبونه كما هو المعروف بين أصحابنا حيث إنهم جعلوه
أحد الأدلة الأربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة وأطالوا البحث فيه فإن أهمنا شأنه لا يكون البذل
بحجيته لغواً كما ذكره لعدم لغويته إذ الغرض واضح وهو الشأن في صحة المقابلة المذكورة وبحجية السنة المقابلة
الثانية المتعرض لها الذي عليه مدار حجيته عند الشيخ قده بعض فساد المقابلة على طريقته أيضاً وأما على مذهب الكافي
من اعتباره للكشف عن رضا المعصوم فيمكن تصحيح المقابلة مع دخوله في الكتاب أو السنة وأمثالها مما تقتضيه
اشتراط المستند فيه بلحاظ كون الكشف في نفسه مطابقة الواقع إذ رضا الإمام عليه السلام لازم مساو لها فهي بهذا
المجال كاشف عن نفس الواقع وإن كان بلحاظ آخر كاشفاً عن الكاشف عنه ومجرد تمسكه رضا الإمام عليه السلام
في الكشف عن الواقع في الواقع غير قادح في ذلك لأن جهة كون المستند خصوص الكتاب أو السنة كافية
في صحة المقابلة واشتراط كون الدليل ناظراً إلى الواقع ابتداءً قادح إطلاق الحجية على قول الإمام أيضاً إذ
طريق إلى السنة التي هي طريق إلى الواقع ولا طريق واحد ومن هنا يعلم كيفية المقابلة على بعض طرق العامة
علماً أو إنه وقد يتفصى عن الإشكال بأن توجيه فاؤكان العبارة في إطلاق الحجة على قول المجتهدين العلم
التفصيلي بفتاويهم أو بفتوى الإمام عليه السلام إلا أن يراد بالعلم تحصيله بحكم إجمالاً فلا نظر إلى العلم الإجمالي المطلوب
في صحة التعريف في الشكل الأول وهذا إنما الآن مع بعض الوجوه وإن أورد عليه بعض المتأخرين بما
لا يخلو عن حزازة وسياق الكلام فيه إن شاء الله تعالى فيلغى أن يجعل الإجماع مقابلاً للكتاب والسنة والإطلاق

الحجة عليه إن كان لحجة الاصطلاح فلا مشاحة وإلا فهو غير سديد ولا يبعد دعوى الاصطلاح وكون الدليل الحجة
عندهم ما يتوصل به إلى الواقع ولو بالواسطة والأمر سهل وأما الكلام في كونه لفظياً أو لبياً فهو إنما يتبنى على طرق
القدماء وكان ما أورد المحقق من حيث اللفظ منعقد على الإجماع لفظي بمعنى جريان القواعد اللفظية فيه من حمله
التخصيص والتقييد ونحوهما فلو اتفق كلماتهم على قول الكلب نجس مثلاً بحيث يعلم صدور هذا اللفظ عن الإمام عليه السلام
لكن دعوى الانصراف إلى أن الكلمات مختلفة كان من الصعب المعرفة قطعية وإذا السكوت وضعية ونحو ذلك لكن ظهر
لبياً لأن المعلوم صدوره منه عليه السلام في ضمن جامع مردد بين اللفظين فلا يجري فيه الأحكام اللفظية ثم وأما على
الشيخ رحمه الله فلا يكون إلا لبياً وإن توافقت الألفاظ ضرورة عدم دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بل الواقع تقريره
واقتضائه لفتاويهم وهما أمران معلوم إن ليس لا نعم يمكن ذلك فيما إذا توافقت الألفاظ وعلم تقرر العموم
أو الإطلاق ولكنه مجرد فرض لا وقوع له فتأمل وأما على طريقة المتأخرين فالحكم ما عرفت في طريقة القدماء مكان
القسمين إذ المكشوف عنه إن كان صرف الرضا بمضمون الفتاوى فخو فيه اللفظ أيضاً فلفظي وإلا فلا من أن
معاقد الإجماع ما يقبل التخصيص والتقييد بخصوص أو غير ذلك وأما القطعية والظنية فلا يختلف حاله فيهما على
جميع الطرق ضرورة أن المجمع عليه أو المتقرر أو المستكشف عنه إن كان لفظاً كان الإجماع لفظياً أما على المقرر والحدس
فظاهر وأما على طريقة القدماء فلأن العبارة فيها هو دلالة اللفظ المستكشف صدوره عنه عليه السلام عن هذه الجهة
وإن كان قطعياً من حيث الثقة نظراً إلى ألفاظ الكتاب والمتواتر اللفظي وإن كان حجية تفاوت في التفاوت
يكون قطعياً كالمتواتر المعنوي وكأن الاتصاف بالقطعية والظنية على هذه المذاهب يكون بالإضافة إلى ما عرفت
كذلك يمكن اتصافه بها بلحاظ قطعية المدرك وظنيته والثالث أن اتصافه بهما على مذاق العامة مقصور على
الثاني لمن نحل في تعويله عليها الدليل القطعي كاحتجاجهم بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف للإجماع المستلزم
لحجيته المجمع عليه وبالحاجهم على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع فلو كان غير قاطع
لزم تعارض المجمعين بكون الإجماع عنده دليلاً قطعياً ومن تشبث في ذلك بالأدلة الظنية من الآيات

والأخبار

والأخبار فهو عنده ظني وعلى الأول لا إشكال في كون طريقاً إلى الواقع كما هو شأن القطع وعلى الثاني يمكن أن يكون كذلك أيضاً
كما يمكن دعوى ظنيته في دليله لا يجتمع أمتي الخ في ذلك وإن يكون على طريق الموضوعية كما يقتضيه ظاهر الآية ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين الآية بل وبعض الأخبار الدالة على مطلوبية الكون مع الجماعة ومبغوضية المخالفة وكلام الغزالي في الاستصحاب
صريح فيه حيث بنى فيه على الفرق بين حال الإجماع وما قبله وغيره فلا نزاع أن الإجماع يضاده نفس الخلاف في الأول
إذ الإجماع مع الخلاف في زوال بوجوده بخلاف الخلاف في استصحاب حال العموم والنص والعقل وغيرها فلا يضاده إذ لا
يترك القطع مع وجود الدليل وهو صريح في الموضوعية إذ الحاصل به على الطريقية ولا فرق بين الاستصحابين كما لا يخفى
تفريع هو أن مسألتنا للبحث فيها هو أن الإجماع حجة أم لا ومتى يستشكل فيها السؤال والجدال على فرض ثبوت
العامة ضرورة كونها من ضروريات المذهب إذ حجية قول الإمام عليه السلام ونحوه من الاعتقادات الثابتة بالبراهين القطعية
كما مرت في القسم الأول إليه الإشارة فهي من المسائل الاعتقادية لا الأصول الفقهية فلا وجه للبحث فيه عن الحجية إذ لا نزاع
فيها نعم يصح الكلام فيها من جهة كونها مسألة عملية قابلة للبحث وإن لم يكن فيها نزاع بالفعل إذ المسألة مما
شأنها السؤال لما وقع فيه النزاع أو يبنى على ذلك على مذاق المخالفين لأن حجية الاتفاق من حيث هو اتفاق
قابلة لذلك إذ النزاع على اعتباره نظراً إلى الحاصل من الأخبار غير بعيد عن الأسباب نظير الكلام في اعتبار الإجماع المنقول
والشهرة وغيرها وإن كان دون الثاني دلالتها على اعتبار وحيث إن الخاصة لم يجعلوه عبارة عن ذلك بل
عن اتفاق خاص من اشتماله على قول الإمام عليه السلام أو كونه ملزوماً لتقريره أو كاشفاً عن رضاه كما هو قضية مقدم تعريفهم
على فرض الألف الجريدة وركن عليهم الصحف العشرة المتضمنة لما تكلموا فيها بما هو خارج عن الحجية من بيان حده
وأقسامه وأحكامه ووجوه اعتباره وغير ذلك من المباحث الآتية لكن هنا في إن شاء الله تعالى إن إثبات الاصطلاح
المذكور مشكل بل المتحقق إطلاق الكل على الاتفاق الكل وإن توهم فيمن توهم إذ الأنسب هذا كما علم
أن الإجماع لغة يطلق تارة على الاتفاق فيقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا صرح به الجوهري وغيره وأخرى
على العزم صرح به الجوهري والفيروزآبادي وغيرهما وهذا إنما يكون بين طرفين مستقلاً ومن يكون بنفسه كما في الحديث

نقلا عن الكسائي يقال اجمعت الامر وعلى الامر اذا عزمت واستعماله فيه كثير قال الله سبحانه واجمعوا امركم وشركائكم
اي اعزموا على امركم وادعوا شركائكم اذ لا يقال اجمعت شركائي بل يقال جمعت كما في الصحاح والمجمع اوجمع شركائكم شبه
في اثنان الحبل وحتى لو اجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب اي عزموا على القائه فيها وثم اجمعوا كيدكم ثم ائتوا
صفا وفي الحديث من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له اي من لم يعزم فنوى على ان الجمع وشد في لا صيام
لمن لم يجمع الصيام من الليل ولا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر اي يعزم ذلك وتارة يطلق على الجمع يعني الضم يقال اجمع
بيانه اي مرخلاهما جمع اي شد اطرافه بعضها الى بعض كما ذكره العزيز نابادي ويقال ايضا اجمع امرك ولا تدعه منتشرا
قال الجوهري والى هنا ذكر يشير الى انه ذا جمع يقال اجمع الشيء اذا صار ذا جمع كالبن واثمر واثرى واورق
البعير ونحوها وكما في حاصل المحصول ونقله هو سوى من ابي علي الفارسي في الصحاح ذاهبا الى ان يرجع
معنى الاتفاق ماخوذ منه يقال اجمعوا يعني صار ذا جمع كقولهم ابقل المكان واثمر اذا صار ذا ابقل وقد يرد وقد
يطلق على جعل الشيء جميعا يقال اجمعت الشيء جعلته جميعا نقله الجوهري ايضا هذه هي التي تطلق عليها هذه
اللفظ فالاقتصار على الاولين او مع اضافة الرابع لا وجه له الا ان يريد والاقتصار على الاشهر او على ما يناسب
مع المعنى الاصطلاحي ظاهرا وفيه نظر وكيف كان فهل هو مشترك بينها لفظا او معنى او حقيقة في البعض مجاز في الاخر
قال والجود على الاستعمال وكلمات اهل اللغة هو الاول لعدم الجامع القريب وعدم تصريحهم بالمجازية في البعض
كان ظاهر بعضها حيث لم يذكروا من المعاني المذكورة في الاكثر غير العزم والاتفاق اختصاص الاشتراك بهما
كما وما عليه بعض المعاصرين تبعا لظاهر الفاضل التوني من كونه حقيقة في الاتفاق مجازا في العزم استنادا
الى التبادر وصحة السلب لا وجه له منعها او دعوى عكسهما كما هو مقتضى اهمال الجوهري ذكر الاتفاق بل في المجمع
اجمعت على الامر عزمت عليه يعني بل لم يرد وضع استعماله الا وبكن حمله على العزم كما يشهد به تتبع كلمات
الفقهاء ومن يوثق به من العرب العرباء ومن المعقول انه يقال اجمع القوم اي اتفقوا فمثال مصنوع اذ لم يستشهد
بالبعض من كلامهم وما ذكروه في الاخبار العلاجية من ان المجمع عليه لا ريب فيه لا يتعين حمله على الاتفاق لامكان الحمل

على العزم

على العزم او الشهرة في الرواية بقرينة الاخبار قبله ومن هنا يرجح عكس التفصيل وان الاستعمال في الاتفاق مجاز بعلاقة
السببية والمسببية اذ الاتفاق وانضمامه لا يكون الا عن عزم وهو لا يكون الا عن اتفاق والاتفاق في الاول ابراديه نظاير
الاراده في فانضم الواسي بعد الانشار كما يظهر من الجوهري ولا تتصور هذه العلاقة في استعمال الطوح في الجاع الا
الا بان يدعي المعتبر في الاتفاق ان كانت الحقيقة اللغوية فلا دليل وقول الفيروزابادي يعارض باهمال الجوهري لها
بتقديم تقدم عصره ولمعرفته عليه وتقدم الاثبات على النفي غالطلاقه لم واقتصاده من افقه الصباح والمجمع نعم نعم
الجمل وغيره بالجوهري كانزى وان كانت الحقيقة الاصطلاحية عند بعض المتكلمين فعلى تسليمها لا مشاحة وامره
من انه حقيقة في المعنى الرابع لا دلالة له على مجازيته في العزم هذا على ما اقتضيه النظر البادي واما دقيق النظر فيقتضي
المعروف والوضع الجامع بين المعاني انه الذي يتبادر من هذه اللفظ ويجاب اطلاقاتها وباعد عن الدرك
وبقبيلا الجمع هو معنى واحد وهو مطلق الجمع وضم المنتشر الا ان هذا الجمع في كل موضع على نحو خاص بحسبه وان اختلف
تلك المواضع من بعض الجهات كاختلاف ما يشتق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما كذلك الا ان مبدا الاشتقاق
في الجميع امر واحد كان الحال في المشتق منه ايضا هو الجمع على هذا المنوال كان الاتفاق مثلا جمع بحسب الاراء والانظار
الابدان عكس الاجماع على ما صح به في المجمع والعزم جمع الحواس وضم الخاطر بعد التشعب والتوزع وجعلها مستعدة
الى جهة واحدة وقوله تعالى وان يجمعوا ابن المضيق يعني حرم عليكم الجمع فيها اذ ضام والواطى بالبين ويوم الا اذا
كان امة على الرجام المجتمع عليه من حضر من حرب او شورة في امر او صلاة جمعة وقوله يوم الجمع يعني يوم القيامة لاجتماع
الناس فيه ويوم الجمعة لان اشجع فيها خلقة لادنه محمد صلى الله عليه واله وسلم ودرست في السياق لما ادرك فيها
وفي الحديث اعطيت جوامع الكلم يريد به القرآن لانه اجتمع جمع بالفاظ اليسيرة المعاني الكثيرة وحمدت الله بمحامد
الحمد يعني بكلمات جمعت انواع الحمد والثناء على الله وسميت سورة الزلزال جامعة لجمعها اسباب الخير بقوله فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وسمي المسجد الجامع لاجتماع الناس فيه لاقامة الجمعة وسميت الفلاة جامعة لجمعها المبنين الى العشق
المعرض لاه من موارد استعمال هذه المادة المتحقق في كل واحد منها نحو خاص وكذلك الحال في الاطلاقات التي تتوق

ضم التنزيل

من لفظ الاجماع من الصيغ المختلفة ونظير لفظ الاجماع في ذلك لفظ الصحة فانه امر واحد لا يختلف بحسب المفهوم الا انه
كل شيء بحسبه وعند كل احد بوجه خاص ولذا ذكرنا فيما مضى ان لا اختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في الصحة بحسب
المفهوم وان توهم فيه من توهم ولا دلالة لاطلاق لفظ الاجماع على المعاني المذكورة ولا لذكر نقلة اللغة اياها
على الاشتراك اذ الاطلاق اعم ومرادهم ليس التعدد والا فالالفاظ باسرها مشتركة اذ ما من لفظ الا وله في
كتب اللغة معان عديدة وهو كما ترى اذ النزاع في امكان الاشتراك ووقوعه معروف نعم متى قال ان هذا
اللفظ لما كان من باب الافعال المقتضي للتعدية فلا بد ان يكون ماخوذا من غير المتعدي كيلا يلغو هذه الزنة
وظاهر ان الجمع متعد وقال الزوزني ان باب الافعال لا يستعمل لازمه الا في لفظ اعرض واكب اذ لا
ثالث لهما وغير الكلان يعني صار ذا كذا فالمناسب ان يجعل مبدا الاشتقاق المعنى الرابع ولذا قال العضد
بعد ذكر المعنيين الاولين وحقيقة اجمع صار ذا جمع يعني ان ماخذه ومبداه الصالح هو ذلك لا انه حقيقة
في ذلك مجاز في الاولين لفساده لانه بعيد عن الاولين وفي ذلك يظهر ضعف القول بكونه حقيقة في الاتفاق
لانه من باب الافعال والاتفاق لازم هذا وبعد التبادر التي فالقول بالاشتراك ليس ببعيد كل البعد
الامر في ذلك سهل جدا واما في الاصطلاح فقد اتفقوا على نقله الى الاتفاق الخاص واختلفوا في تحديده
على تعاريف كثيرة فقد يعرف باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور كما في كتب العلامة
والمحصول للرازي وشرح المنهاج للاسنوي وغيرهم او على حكم من الاحكام كما في حاصل المحصول وتهذيبها
التنقيح الا انه بدل اهل الحل والعقد بالمجتهدين وحكم بالشرعي وشرح العضدي وحاشيته وكذا المنهول
عن الغزالي الا انهما وافقا الحد الاخر في هذا التبديل والحد الاول في التعبير بالامر مع اضافة كلمة العصر
وتقييد المجتهدين بكونهم من هذه الامة وهو قيد بالامور الدينية وترك التعبير بالحل والعقد وبعضهم
وافق الحاجبي لكنه بدل المجتهدين برؤساء الدين كما ذكر المعصوم لا اعتبار بقوله منهم
صدق المجتهد عليه وقد يعرف بانه عبارة عن قول جماعة يعلم ان قول الامام داخل فيه وقد اعتبر بذلك الجمع بعد

بجرد

جنبه وجوبه وعالمه وحده بعضهم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية
وافقه في الفايق مع زيادة قيد لا كان انفعلا وهذه الحدود كما ترى مشتركة بين العامة والخاصة عامة اقوام من
الامة واما عند المتاخرين فقد يعرف بانه اتفاق جمع يعلم به ان الشرع عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها وسائر
صلوات الله عليه كما يحد تارة بانه اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم مع عدم معلومية شخصه
بانه اتفاق جماعة على امر يقطع بدخول الامام فيهم بل يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن يكون
العقل اجتماعهم على الافتاء من دون ما عندهم من ذلك المعنى عن مقتدى تهم وامامهم نص على هذه الثلث في حواشيه وغيره
شارحها وفرق بين الاول والثالث اختصاص الاول بصورة العلم بخروج الامام عن المجمعين وكون الاجماع منه في
الثلثة في الدخول واما بين الثاني والثالث فظاهر ولذا ابي فيها اعتبار القسم الاول على اشماله على تعليل المعصوم وان
في التعبير بالاشتمال نوع حزازة واعتبار القسم الاخير على العلم بعدم صدور الافتاء الا من المجمعين الذين هم في غاية
والورع واكثر على الوسط نظرا الى ان الامام عليه السلام قبل الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه
كل احد منهم فيمتنع حصول العلم بغير هذا الاتفاق وان ما يقال من وجوب الرد عليه لو كان باطلا ما لا يبعد
ملاحظة التعطيل في جل الاحكام كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الحدود وغير ذلك وهذا المعنى اجرا
على قاعدة اللطف وان ما اجمعوا عليه لو كان باطلا وجب على الامام ردعهم بعد ان يكون موافقا الطريقة الشيخ
ومن وافقه اولا على الحدس واستكشاف رأي المعصوم بكونه مطابقا لطريقة كثير من المتاخرين فعلى الاول يعرف بانه
اتفاق جماعة على حكم وجب على الامام ردعهم عنه لو كان باطلا كما هو موافق لما عليه الشيخ وقد في العدة وان لم
فيها المدة وعلى الثاني الذي يقول العدد المعهود بانه اتفاق كاشف عن قول المعصوم على حكم ديني كما صح بعضهم
وذكر الحد الاوسط من هذه الثلث في عداد حدود المتاخرين مع ان اعتبار العلم بدخوله فيهم غير مناسب لمبعثهم
لا اصل اعتبار هل فصول الاجماع عند القدماء واخذ لفظ الجمع الذي هو حد على ذلك فيه وان كان بالاعتبار الاول
عده في عداد تعاريف القدماء ثم انه على كل من هذه الحدود اشكالات لا بد من الاشارة الى اهمها منها ان الالفاظ

في الاجماع عند متقدمي من الزيدية الا كان هو اتفاق الكل كما هو المعهود من طريقتهم وبمساعدة التعبير بالمجتهدين او نحوها
الذين وعدم ما يقع العفو عن عدم علانية لاعتذارهم بعدم معرفة خروج النادر في حصوله والبحث عن حجية اجماع اهل
المدينة بانفرادهم او مع انضمام اهل الكوفة اليهم او مع انضمام المصرين الكوفة والبصرة الى اهل الحرمين او اهل
الكوفة وحدها او الصحابة او العترة يلزم خروج اتفاق جماعة علم دخول المعصوم فيهم من ان يكون اجماعاً كما لا
يلتزمون به كما يظهر من العلامة وابن الملك وصاحب المحقق واضرابهم وان كان هو اتفاق الكل بمعنى البعض
لزم كون اتفاق كل بعض اجماعاً وان علم بخروج جمع منهم فضلاً عن عدم العلم بدخولهم فيهم ويمكن الذب عنها باختيار
الشق الاول لانه الاشبه بمذاهبهم على ما صرح به المرتضى في الذريعة وخروج المعهود بمصير الاطلاق الاجماع لكون
العموم عرضياً او يقال ان الاجماع المطلق عليه مسامحة لاشتراكه معه في الاعتبار او انه اصطلاح ومثله البحث
عن اجماع اهل المدينة او الصحابة مثلاً واما لزوم خروج اتفاق الجماعة المفروضة فما يلتزم به العامة
ولا ضير فيه بعد استقرار اصطلاحهم عليها استقروا واما عدم التزام الخاصة بذلك فلما عرفت من ان اعتراضهم
باعتبار اعراضه المخالفين عليهم عليهم باشتماله على قول المعصوم ثم فما عبار قول الجماعة منهم مبني على دخوله
فيهم قلت او كثرت قال المرتضى في الذريعة اذا كان علة كونه حجة كون الامام فيه فكل جماعة قلت او كثرت
كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة انتهى والذي اعتقده هو ان كلمات العامة في ذلك مختلفة
كعبارات قدمائنا قال المرتضى ره في الكتاب المذكور وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسئلة
فمنهم من قال ان الاجماع الذي هو حجة هو اجماع جميع الامة المصدقة بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومنهم
من قال بل هو اجماع المؤمنين خاصة ومنهم من ذهب الى ان الاجماع الذي هو الحجة هو اجماع الفقهاء ونظير
ذلك ما عن العلامة في تهذيبه ومع ذلك ما عن الرازي في المحصول وحاصله وعن تاج الشريعة في التنقيح وشرحه
وعن الحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه وغير ذلك وان كان ظاهر اكثرها اعتبار اتفاق الكل او الاكثر ثم
ومنها ان الحدود الاولة ظاهرة او صريحة في عدم حصول الاجماع باتفاق الرعية او المتفق منهم ومن رضى باتفاقه

او اتفاق

او اتفاق المعصومين عليهم السلام مع ان مستندهم من الآيات والاخبار يشمله بالملاقاة ويمكن دفعه بان الاطلاق كذلك
لا ينافي استقرار الاصطلاح على بعض بدليل حضورنا بعد ندرة بعضها وعدم الجدوى في الآخر ومنها ان جملة
من الحدود كالصحيح في انعقاد الاجماع الاصطلاحي في غير الاحكام الشرعية ايضاً من العقلية المحضة والنحوية واللغوية
وامثالها بل يعم الاتفاق على العاديات ايضاً كالاكل والشرب ونحوهما ولذا قيده التنقيح بالحكم الشرعي والغزالي
بالامر الديني وان كان يصدق على الاتفاق في اصول الدين ايضاً بل لا ينفع التقييد بالديني بالنسبة الى الاتفاق
على فعل شيء من العبادات اذ الامر هنا يراد منه الشأن لا ما يقابل النهي نعم لا يرد ذلك على التنقيح لكان التعبير بالحكم
الصحيح في غير الفعل ولم يعتبر الخطاب احتاج ان يشبه لا يسمى اجماعاً اصطلاحاً انما هو الاتفاق على الفعل
فقد اتضح واما دفع بان الاتفاق على كون الصلوة عبادة شيء وعلى ايجادها في الخارج شيء آخر والصدق على
الاول لا يوجب الصدق على الثاني كما لا يخفى وقد يجاب بمنع صدق الحدود على المذكورات لاعتبار الحيثية فالمراد اهل
الحل والعقد من حيث كونهم كذلك وهكذا فلا تصدق على غير الاحكام الدينية وفيه انه مع كمال البعد عن
الحدود ينافي تصريحاتهم من ان الحق انه على امرين اول الديني والدنيوي كما في شرح المختصر او ان قولنا على حكم
من الاحكام يعم الشرعية والعقلية واللغوية كما في حاصل المحصول او ان قوله على امر من الامور شامل للشرعيات
كحل البيع واللغويات ككون الفا للتعقيب والعقليات كحدوث العالم والدنيويات كالآراء والحروب
وتدبير امور الرعية كما في شرح المنهاج وان حكي فيه عن برهان امام الحرمين النزاع في القسم الثالث قائلاً
بانه لا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق
لم يعاضدها وفاق وحكى فيه ان المعروف هو الاول وان به جزم الآمدي والامام وحكى في الرابع
مذهبين شهيرين اصحهما عند الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فاخبر تأمل
بالاجماع بل عدل جماعة منهم عن الحد المذكور فخصه بتعلقه بالحكم الشرعي بل الشيخ بالامور
الحكم الشرعي للعصر الدنيوية كما يظهر من شارح التنقيح على ان هذا الجواب لا يجدي في دفع الاعتراض الآخر لعدم

منافات الحيثية المذكورة للتواطؤ على فعل العبادة بل الملائمة بينهما بكمال من الظهور فالتحقيق في الجواب المنع
من عدم كون ذلك اجماعاً في الاصطلاح اذ اصطلاح كل ذي فن لا يعلم الا من قبلهم وقد عرفت مرارة كلماتهم
كما وهم في عمل كون مثله اجماعاً عندهم بل الظاهر من القدماء الخاصة هو ذلك ايضاً الا ترى كلهم في
الاصول الاعتقادية كالنبوة والامامة والمعاد ووجوب تحصيل المعارف الحقة بالدليل لا بالتقليد كما لا يخفى
على من لاحظ اعتقادات العلامة وولده والمجلسي بل الشيخ واضرابهم من الامامية وكذلك في مباحث
اصول الفقه بل في المباحث المتعلقة بالالفاظ وغير ذلك واعتباره عند الخاصة لاجل الكشف او الاشتمال انما
يراد بها الاشتمال على قول الرئيس الذي يعتبر قوله او الكشف عنه فالرئيس في الشرعيات هو الامام عليه السلام
وفي غيرها غيره هذا في المجعولات اذ الرئيس فيها هو جاعلها منصوصاً في غيرها كونه زيد و
عمرو مثلاً فالاعتبار بالكشف عن الواقع واما الرئيس والواضع ايضاً كالاتفاق على الاكل والشرب مثلاً
فلا يبعد عدم كونه اجماعاً او يقال ان الواقع ما كتبه الله في اللوح بعد ان قدره فيعم الجميع بل ويمكن
طرد هذا الكلام على مذاق المخالفين من العامة ايضاً حيث انهم لا يزالون يتداولون الاطلاق في لفظ
في المسائل الاصولية واللغوية وغيرها هذا او الاضافة مثلاً في كلامهم في ذلك لتصريح بعضهم بالعموم
كما عرفت لا اختصاص ويكون الباقي كما لا يخفى على المتتبع مع ان الجواب المذكور باشارتك سابقة في عدم
النهوض على دفع الاعتراض الآخر فتأمل ومنها ان كثيراً من الحدود صريح او كالصريح في عدم تحقق الاجماع
في غير زمانه كما يقتضيه التعبير بامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وما هو بمعناه مع انه لا مانع من ذلك قطعاً اما
مذاق الخاصة فلاعتقادهم عدم خلو عصر التكليف عن الحجة واما على مذاق المخالف فلاطلاق ما تمسكوا به من ادلتهم
الآتية ويمكن دفعه بان محط النظر ومحل البحث لما كان مقصوراً على احكام هذه الامة والبحث عن حجيتها اتفق
غيرهم كسائر الملل فما هم بصدده كما قصروا على اجماعهم وبعبارة اخرى بين ان للحمل على الاصطلاح خاص
اخذاً بما يساعده الادلة من قوله لا تزال طائفة من امتي ولا يجتمع امتي ومن نظر اعتباره على

رضا او شايع

رضا او شايع به من بعده لك والمؤاخذة على الاصطلاح غير سديد ومنها ما عن الحاجبي وعزاه الى الاكثر
من ان جملة منها خالية عن كلمة في عصر ما مع الابد به فيها ونحوهم ان يقال ان كان الاتفاق في عصر هو الاجماع
او كان بان حصوله فلا يجمع اخلاف مهما والا لم يتحقق الاجماع الا في العصر الذي يعقبه انقراض العالم اذ اتفاق
الامة في جميع الاعصار لا يتحقق صدقه وغيره اما على تقدير اعتبار العموم في الجميع فلان اتفاق الجميع في جميع
الاعصار انما يصدق باعتبار اتفاق كل طبقة في عصرها على سبيل التوزيع فالطبقة والعصر الاخير مما يخلفه
داخلة في صدق تلك الكلية وان لم يصدق كما هو الاظهر فالامر اظهر واما على تقدير العدم فلاستلزام صدق
اتفاق البعض في كل الاعصار لتأخذه البعض الى العصر الاخير وادراكه جميع الاعصار فان اتفاق كل
بعض في عصره الى تقضيه الكائن فيه يعد في الصدق المذكور ونحن هم كفاية امكان حصوله على التقدير الثاني
من صحة الترديد في العصر الثاني فاستحقر من توهم ابدال الواسطة بملاحظة ثلث اعصار او خمسة او عشرة لعدم
حصر احد الامرين ويمكن دفعه بعد اختيار الشق الاول بان المعهود عند العلماء والمتبادر في اذهانهم من الاطلاق
شيء من تلك الحدود تقييد الاتفاق فيه بكونه في عصر من الاعصار بل بعد دلالة الحاكم على عدم امكان ادراك
البعض او الكل لجميع الاعصار عادة فالوجه في الاخلال المذكور احالة الامر فيه على الظهور ومنها ان جملة منها
صريحة في انعقاد الاجماع في حيوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدونه ضرورة عدم صدق امة محمد صلى الله عليه وآله على نفس الرسول
مع ان الظاهر منهم في الكلام على مسئلة ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به انه لا ينعقد في حيوته معللين بانه ان
لم يوافقهم لم ينعقد لكونهم بعض المؤمنين وان وافقهم كان الحجة هو قوله لاستقلاله بافادة الحكم بل ربما
شارح المنهاج وقد اعترض عليه بعدم معلومية كون ما اجمعوا عليه حكماً شرعياً مخالفة النبي صلى الله عليه وآله
او سكوته مع عدم معلومية رضاه بما اجمعوا عليه لان الحكم الشرعي ما اخذ من الشارع ولو بصورة العلم بالرضا فالاولى
وفيه بعلم بطلان الاعتراض على الحدود ايضاً لظهورها في عدم اعتبار من اتفق الا بعد اصلاحه ومنها ان اخذ
ما بمعناه لا يلائم ما بعده من تحقق الاجماع الاصطلاحي في الاعصار العلماء في شخص واحد اذ الاتفاق لا يكون الا من

اثنين فصاعدًا وكذلك لا يلائم لفظ المجتهدين وما بمعناه مما اخذ فيها صرح ببعض ذلك في الشرح المذكور
انفكاكًا عن الامام واتباعه ومنها ما يخص حد النظام وهو امور اظهرها انه قد اهمل فيه قيد الاتفاق
الذي به قوام الاجماع اذ هو من مقولة المنقول من محل الى الافراد لا المباين الى المباين فهو مع تعريف الشيء
بمباينه اذ الاجماع ليس هو القول الكذائي سواء فسر القول فيه بالرأي او هو من اللفظ واحتمال الارادة قليلا
اخر ومنها اصطلاح القوم ما يقطع بصحته وان هذا الحد يصدق على قول غير هذه الامة من جهة وعلى
غير المسائل الشرعية نفسها او فيها من تقليد لقيام حجة التقليد او لقيام حجة عند مجتهده وقول الجاد [illegible]
عن حجة وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان صدقا المعجزة فانه [illegible] حجة كما قال بعض الشارحين
وان قيد قيام الحجة مما لا يصح اخذه في الحد [illegible] دليل اعتبار شيء من ذلك الشيء فاخذه فيه [illegible]
لا نعقده عليه وكيف يعقل اجماع وصنع التقدم والتاخر في امر واحد لان دليل اعتباره هو [illegible] اخذ
اعتباره في حصوله ثم لو فرض دليل الحد على اعتبار هذا القول المستند بقيام الحجة عليه لتخلص من ذلك لكن بعد
اخذ ذلك القيد فيه لا حاجة الى [illegible] اعتباره كيف ولزوم التسلسل [illegible] وتضارب [illegible]
في توجيه ما [illegible] الاشارة ان المقصود الاشارة الى انه ليس حجة مستقلة [illegible] بعدم قيام الحجة
على اعتباره بمعنى ان الاجماع ليس كالكتاب والسنة [illegible] في الحجية لاحد المفروضات مثل [illegible]
التي [illegible] بل هو كالخبر الواحد [illegible] والاستصحاب [illegible] الاصل [illegible] المرتبة وكذا [illegible]
النقض بمثل الخبر الواحد كما لا يخفى [illegible] من الكلام متعلقة بحد من حدود المرام [illegible]
فيه ما لا يسعه المقام فالاولى هو الاقتصار [illegible] الاهتمام فنقول ان الاجماع لشتات الحدود المتحصل
منها عناوين ثلثة لا تخلو [illegible] عنها الاول اتفاق الكل حتى الامام عليه السلام على حكم من الاحكام في عصر من
الاعصار وهذه طريقة [illegible] العامة [illegible] من العامة بل المتاخرين [illegible] سنشير اليه
بعد اصطلاح [illegible] وان اطلق لفظ الاجماع على [illegible] الحجة [illegible]

العمل لاولين

او ثلثة او ازيد فهم ثبوت الاصطلاح في ذلك وغاية الوهن وان توهم فمن توهم والثاني اتفاق الكل عدا
الامام عليه السلام كذلك اي بمعنى كون الاجماع المصطلح هو اتفاق من عدا الامام بحيث يكون رضاه موجبا لحكم الى
وجوب اتباع المجمعين كما هو ظاهر من العدة او بمعنى كونه هو اتفاق الكل حتى الامام ويكون اتفاق من
بعدهم قاعدة اللطف دليلا على الحكم ايضا وكاشفا للموضوع اعني الاجماع المصطلح وهذه الطريقة تنسب
الى شيخنا الطوسي قده وتبعه عليها جماعة من الاولين وقليل من الاخرين بعد موافقة القوم في الطريقة الاولى
على ما هو صريح عدة في عدة مواضع بل الظاهر منه في مقام الاعتراض على المرتضى حيث رجع عنها واجاب بمنع وجوب
اللطف الا الطريقة المتداولة عند الفرقة المحقة على ما يجيء الثالث اتفاق يكشف عن رأي الامام عليه السلام
او قوله وهذه طريقة المتاخرين المعروفة بالاجماع الحدسي ويكون دلالة على رضا الامام عليه السلام كدلالة
الطريقة الثانية على طريقة الالزام كما ان الاجماع على الطريقة الاولى المعروفة بالحسي يدل عليه على وجه التضمن
كما لا يخفى ذلك والدخول الحدود السابقة في العناوين الثلثة بعد تأمل الدخول حدود الاقدمين في اولها
كالاخرين في الاخرين نعم حد النظام خارج عن الجميع واذ لا اعتداد به لما مر لا ضير فيه ومما قد تبين من ان
تثنية العنوان نظرا الى الثاني الاتفاق جامعة بعلم به قول الامام عليه السلام طريقتي الشيخ والمتاخرين معا فان
اتفاق الكل بدون الامام عليه السلام لا يقتضي عليه وجوب الردع ولا حصول الكشف الا عند توقف الكشف عليهم
واما الامر فيدل عليه مضافا الى ما يجيء من العدة من قوله اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له اي الامام مخالف
من المجمعين لو كان واحدا او اثنين وجب على الامام ان يظهر القول بوجوب اللطف بردع المجمعين في
كانوا مخطئين وان لم يجب عليه ردع العادة غاية الامر اختلاف المسلكين في مدرك الحجية ولا اثر له
الثلث المذكور فهو في غير محله لان ما في كلام الشيخ على ما يستفاد من عدة ان ما اجمعوا عليه لو كان
لما اجمعوا عليه وهو يقتضي ان يكون الاجماع عنده هو اتفاق كل العلماء عدا الامام عليه السلام بل ظاهر بعض مواضع
العدة ان الاجماع هو اتفاق الكل حتى الامام عليه السلام ومن قوله قده ومتى تحيل يجب ان يكون قول الامام عليه السلام منفردا

عن اجماعهم فلما نحن ذهبنا الى ان قول الامام عليه السلام من الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء
عند من خالفنا في الاجماع احتج في ذلك باجماعهم ويجيء الكلام في بعض عبائره ان شاء الله وكيف كان فالاجماع
محقق ومنقول وبسيط ومركب فالكلام يقع تارة في محققه واخرى في منقوله ثم في بسيطه اخرى في مركبه
القول في الاجماع المحقق وفيه مرحلتان المرحلة الاولى في الاجماع المحقق البسيط مما يعتد
اعلم ان للمسلمين الى الان اتفاقا في موضوع الاجماع مسالك المسلك الاول ما زاد العلم من ان
الاجماع اتفاق الكل من حيث انه اتفاق والكلام في هذه الطريقة تارة في الصغرى وهي بيان ان اتفاق الكل
كيف يتحقق وبأي شيء يحصل واخرى في الكبرى واثبات وجوب اتباع المجمعين وكون اجماعهم حجة
شرعية والكلام في الكبرى يقع في مدرك الحجية بمعنى ان حجية هذا الاتفاق هل هو لاجل اشتماله على قول
الامام الذي هو احد الامة وسيدها كما عليه الفرقة المحقة او لاجل كونه اتفاقا من حيث هو كما زعم المخالفون
واما اصل الحجية مما لا يسلم فيها الفريقان وان افترقوا عليها القول بالانكار ومخالفة بعض الخوارج والنظام
كما هو عرب ومشترك لا نصر بعد ندرتها في المقام اما الكلام في الصغرى فهو ان اصل الاجماع مما لا ريب في امكانه
وكذا في وقوعه في الخارج وتحقق حد الاصابة لكان بعد عداد الاوليات ومجرد انتشار العلماء في الاقطار
وتباين القرائح والانظار لو اثر فانما هو في العلم بالوقوع لا في اصله واحتجاج المخالف تارة بانه كما يمتنع
اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد واخرى بان الاجماع ان كان عن تخمين فلا يجوز اتباعه او عن دليل قطعي
فالعادة تقتضي نقله واذ ليس فليس بل يمتنع من الاجماع او ظني فاختلاف القرائح وتباين الانظار
مانع من الاجماع عليه ايضا كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وليس الا لاختلاف الدواعي او من قبيل ذلك ايضا ضعيف اذ يرد على الاول فساد شبهه المذكور
لان الدواعي في نحو الاكل والشرب واللبس مختلفة حسب اختلاف القرائح والازمان والاحوال والبلدان
بحيث يستحيل في العادة وجود اجتماعهم على طعام واحد في زمان واحد وحالة واحدة ومكان واحد

في بيان تقسيم الاجماع الى البسيط والمركب

وخبر الكل

وفيه اشكال حكمه بالغنة الزوم الهرج والمرج وسفك الدماء وتخريب الاموال وهتك الاعراض لو خلق الله الانسان في الكل
بخلاف الحال في المسائل الشرعية لامكان ما يجمعهم على قول واحد بعد وصول دليل واضح الدلالة اليهم ولعل الى هذا نظر
في شرح المختصر في المقام من الاحتجاج على ذلك بان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار
يمنع نقل الحكم اليهم وذلك ما تقتضيه العادة من منع كون الانتشار مانعا من ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة
وانما يمنع ذلك عادة من قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب والذي يؤيد ذلك ايضا اتفاق المسلمين على اسمائهم
المتباينة على تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم واتفاق المحققين من الحكماء على حدوث العالم واتفاق اهل كل
على النبي الذي ارسل اليهم ونسبتهم الى زيادة توضيح لذلك مع ان الانتشار في الارض لا يمنع من اصل الاجماع بل
حصول العلم به لو كان المناط على اتفاق في عصر اخذ الفتوى من لسان كل واحد واحد وسماعا واما لو كان المناط
عندهم اتحاد ذلك عن طريق الحدس كما هو ظاهر وكان علماء من الخارج بالسيد المرتضى قده مثلا مع جلالة قدره
والجزم بعلمه بالحق كل واحد واحد من علماء عصره وكذا ابن زهرة وابن براج والاسكافي والديلمي والحلبي ومثالهم
والشيخين واضرابهم مما دل عليهم من المقام مع ان دعواهم الاجماع مما لا يكاد يحصى فلا يمنع من حصول العلم
اتفاق ويستفاد على تحقيقهما ان شاء الله تعالى وان جرم عن بعض من احقية الحجية فهو كذلك انا نقول بان ثبت الى
بل هو اتفق للمراد من باب الاتفاق لا المجامع المرادي الذي هو ملاك الاجماع وعلى الثاني اولا بانه على تسليم انما
يدل على عدم حجية الاجماع لا على عدم امكان تحققه كما هو المدعى وثانيا مع وجوده قول المستدل فلا يجوز
اتباعه احتجاج المرتضى به على عدم اتباعه من قبل الخصم لا على عدم تحققه فالاحتجاج به لذلك من قبل الخصم كما هو صريح بعض
الاساطين وهو من قلم ولعله وافق في ذلك مقالة الحاجبي لاستدلاله على الخصم على عدم تحققه وانما
في تطبيقه على ذلك باسقاط قول المستدل ان كان عن تخمين الخ وتاويل قوله ثانيا الاتفاق الخ على تحقق الجامع اذ هو ظني
وكلاهما باطل اللازم الدليل مع اسقاط الشق الاخير لو وجب الاتباع ايضا وثانيا يمنع ما ذكر في القاطع والظني
اما القاطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغني عن نقله بحصول الاجماع المذكور له ارتفاع الخلاف الى

نقل الادلة واما الظن فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه
كذا قيل والحاصل ان من الواضحات امكانه ووقوع الاجماع وفاقا لكافة العقلاء ولا يتصور عادة نقيضه عال
بل لم نعقل الآن مخالفا لمن يحكى انكاره ممن يعول عليه واسناد ذلك الى النظام كما وقع عن العضدي وغيره في غير
محله اذ الظاهر انكاره الحجية لا الوقوع ولذا لم يذكر الحاجبي خلاف الاصحاب قال وهو حجة عند الجميع ولا يعتد
بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقال شارح المنهاج ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام
والشيعة والخوارج الى ان قال اما النظام فانه لم يجز الاجماع باتفاق المجتهدين بل قال كما نقله عنه الآمدي
ان الاجماع هو كل قول قامت حجته وقريب منه كلام القاضي وقال الرازي في حاصل المحصول اجماع محمد حجة خلافا
للنظام والشيعة والخوارج وقال سيدنا المرتضى في الذريعة قال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع
الامة حجة الى ان قال وخالف النظام ومن تابعه في ذلك ونفى كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج
مثل ذلك وقال شيخنا الطوسي في العدة ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان
الاجماع حجة وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة وبنى كلامهما على ان ما
الحجية الى المتكلمين تناقض ظاهر ولعل الاسد في ذلك كلام السيد كما لا يخفى فهذه الكلمات تدل على عدم
قال بخلاف النظام انما هو في الحجية لا في امكان الوقوع واحتمال ان يكون انكار الحجية لانكار الامكان من الضعف بمكان
اذ الظاهر انكار حجيته بعد تسليم وقوعه وجعل ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع في غاية البعد نعم يمكن ان
يكون النظام منكرا للامكان والحجية على طريق الفرض وهو ان يدعى ان امكانه ووقوعه غير ممكن وعلى تسليمه انه
ليس بحجة وعليه ينزل كلام العضدي كما قد يؤيده انه صدر لذكره ما ذكر عن النظام وكلام القاضي وما
نقله شارح المنهاج من الاوسط لابن برهان وغيره من انه يقول باستحالته وقوعه ثم على كل حال فلا
ينبغي الاشكال في الصغرى من هذه الجهة انما الاشكال كل الاشكال من جهة حصول العلم به من غير جهة النقل
فنقول ان احتمال فرض كالعلم به في الجملة وان كان من الامور الممكنة عقلا الا ان التحقيق ان حصول العلم لنا

بالاجماع

بالاجماع على هذه الطريقة يعني العلم بفتاوى كل واحد واحد من العلماء الموجودين في عصر واحد مما انقطع بعد
بل كاد ان يلحق بالامور المستحيلة لان العلم بهذه الكلية موقوف على ملاقات علماء العصر ومشافهة كل واحد واحد
منهم وهو بالاولى عادة بعد انتشارهم في المشارق والمغارب والبر والبحر والسهل والجبل والاقطار
والاصقاع والجزائر وزوايا الخمول خصوصا بعد ملاحظة ابتلاء الانسان بالجمعة والجماعة وقطع الدعاوي
والمرافعات وامر الاخماس والزكوات ومجالسة الحكام واصلاح امور الارامل والايتام ونشر الاحكام واستخلاص
المظلوم من يد الظلام والاشتغال بافتاء الناس وقلع ما رسخ في قلوبهم من الوسواس وترتيب احتياج امر التعيش
من الاكول والمشروب والملبس وقطع المعاذير وجمع المناكير والردع عن المناهي والزواجر والتاليف والتدريس
والبحث والنظر والتعبد والتقديس والاستغفار في الاسحار وتصحيح الروايات وتنقيد الاخبار ومطالعة
كتب القوم والمواظبة على الصلوة والصوم والمحافظة على اليقظة والنوم ومضاجعة النساء وقراءة ادعية الصباح
والمساء وشرائط الفناء واكتساب الغرض من صنوف العبادة من الزيارة والعيادة وتجنب الخلاق والنكاح
والطلاق وقراءة القرآن والتسبيح في المجاهدة مع النفس والشيطان وعمال السلطان وارشاد العباد
وتخويفهم من يوم التناد وزيارة العتبات وسد الثغور وتعمير المساجد والمنابر واعلاء الكلمة في المحافل
والمنابر وغير ذلك مما يرام المجتهد معه تحصيل الاجماع ولو في مسئلة واحدة لا يحصل له ولو افنى عمره مع
تعطيل الاحكام وتضييع الايام وتخريب شريعة خير الانام ولو سلم فاحتمال السهو والنسيان بل تعمد الكذب
والتقية والرجوع والتورية وغير ذلك مما لا يجتمع مع حصول العلم بالاراء نعم انما لا يكاد يخلو منه انسان
ونفيها او نفي جميعها بالاصل غفلة وذهول كما لا يخفى على ارباب العقول واصحاب الاصول ومن هنا نقول
ان طريقة القدماء على ما اسلفناه التتبع والاستقراء لا يدان يكون حدسيا كطريقة المتأخرين لما عرفت انا
قاطعون بان السيد المرتضى مثلا والقاضي او الاسكافي وابن زهرة وسلار واضرابهم من قدمائنا
الاخباريين لم يشافهوا كل واحد واحد من علماء الاعصار مما قبلهم من الاعصار ولهذا نذهب الى ان ادلة حجية

الخبر الواحد لا تشمل نقل الاجماع بهذه الطريقة كما ستعرف انشاء الله وتوضيح المقام ان العلم بالقضايا الكلية ككون
كل حيوان يحرك فكه الاسفل حال المضغ مثلا يتحقق باحد امرين احدهما التتبع والاستقراء وتصفح جزئيات
من افرادها كما اذا استقرأنا كل واحد من الانسان والبهائم والطيور وغيرها من افراد الحيوان فصادفناه يحرك
فكه الاسفل فنحكم بان كل حيوان كذلك من باب دليل الآن وانما يحصل لنا تتبع جميع الافراد ضرورة امكان
العلم بالكل مع الشك في بعض جزئياته ولذلك لا نعلم انا بالكلية في هذا المثال لما سمعنا في التمساح من عدم كونه
كذلك فان ذلك من باب المثال ثانيهما ان يكون هناك مستند قطعي يوجب العلم بقضية كلية ويكون ذلك
المستند بحيث كل جزء عثر عليه اشتمل اليها اتفاقا كما فيما ان لم يشاهد شيئا من الجزئيات مثل ان علمنا بان كل
متغير حادث لبرهان مسند الى تتبع جزئيات المتغير لعدم امكان الاحاطة بها بالفرض تعالى الا ان نفي المتغير
علة تامة لحدوث كل ما اتصف به من اجزاء الكون لاستحالة قدم المتغير على ما بين في محله والفرق بين الامرين
بعبارة اخرى ان في توقف العلم بالكلية على ملاحظة ما يوجب استناد العلم بها على الاول الى الحس وعلى الثاني
الى الحدس ولا يخفى ان العلم باتفاق الكل في المقام لا يستند الا بشيء منهما اما الاول فلتوقف حصوله على
الاطلاع على فتاوي العلماء باجمعهم ومشاهدة مجل المجيب باسرهم وهو موقوف على المسافرة الى البلاد
والاكناف والاصقاع والاطراف من الشرق والغرب والبحر والبر والسهل والجبل والجزائر والسواحل على
وجه لا يبقى احتمال المخالفة بعضهم لاستحالة استكشاف الكلية للدعاة مع بقائه وتداركنا الا انه مما لا يمكن
عادة وانه يستلزم لتعطيل جملة من الامور التي لا يمكن التسويف فيها سيما بعد اختلاف لهجتهم وتباين
قريحتهم وضعفا خرقتهم واحتمال الحصر ولا فحوتهم نعم يتصور ذلك فيما اذا كان علماء العصر معدودين
حاضرين في مجلس واحد فدخل المتتبع واستفتى كل واحد منهم من مسئلة واجابوه بجواب واحد او كان هناك
سلطان قاهر احضرهم من بلدانهم الى بلده او اتفق اجتماعهم في بلدة واحدة من باب البخت والاتفاق
الا ان شيئا من هذه الوجوه لا يجدينا في تحصيل الاجماع من غير جهة النقل كما هو المدعى اما الاول فلانا نقطع

من انا

من انا انا ثم في صدر الاسلام اذ كان المؤمنون وقتئذ جماعة معدودة وطائفة محصورة يمكن معرفتهم
والاحاطة بهم من دون كلفة مع ان تحصيله مما لا ينفع لخواص اهل زمانهم بالامام الحي ثم تحصيل وكذلك
في حق كثير من العوام العارفين به اذ لم دعا غير العارفين به منهم اليه الصدد تحصيل الاجماع ولا استنباط
المسائل بطريق الاجتهاد واما في الازمنة التي كثر فيها المؤمنون والمجتهدون وانتشروا في البلاد هذا بل
وذلك ببغداد فحاشا وكلا واما الثاني فلانه مع كونه مجرد فرض لم يقع الى الآن وان السلطان المستولي
على البقاع المعمورة في معلوم الوجود الى زماننا لا سبيل الى العلم بان امر الجلاء خصوصا المستترين في
الخمول لم يتخلف وان يتبعه السلطان لم ينسا محوا في التقية او لم يأخذوا في عدم افتخوفهم الرشوة
وبرهان ابل في حاصل المحصول لا عن جماعة انا لو فرضنا سلطانا جمع علماء العالم وفحص احوالهم انا افتينا
بكذا لما حصل العلم بالاجماع لجواز ان يكون فيهم من خاف الجمع او الملك او اخفى صوته بالخلاف فيتوهم
الخلاف انتهى ومنه يتضح على التسليم وهي اخر الوجه الاول بل وهي الرابع منه الضاكما نبه عليه الرازي ان
تسليم ذلك مع حصر الى ان الفضاف امكان العلم بالاجماع في خصوص عهد الصحابة على ما سنشير اليه بتقيم
ضرورة ان احتمال خوف الجمع او اخفاء الصوت بالمخالفة متطرق في مثله ايضا واما الثالث فظهر ما فيه مما ذكرنا
اليه من كونه مجرد فرض غير واقع الى الآن وتطرق الاحتمال المذكور فيه ايضا على تسليم الوقوع واما الثاني فلان
المستند المذكور بعد العثور عليه ينتقل منه الى الحكم الشرعي ابتداء ولا حاجة معه الى توسيط الاجماع كي
يحتاج الى تحصيله وجوده لا يتحقق عندنا وعند كثير من المخالفين وذكر به الدليل على ما بنى اليه في مقام سبيل
واما هو في مسئلة اشتراط المستند في الاجماع حيث اجابوا بذلك عن الاحتجاج على عدم الاشتراط بلغو
الاجماع مع وجود المستند كذلك فكان فيه حديث سقوط البحث عن المستند وحرمة المخالفة المجانبة قبل انعقاد
الاجماع لانه جواب فرض الاحتجاج على عدم الاشتراط المذكور ايضا مع ان وجود مثل هذا المستند كالكبريت
الاحمر فكيف يبنى تحصيل الاجماع على هذه الطريقة اشارة عليه فما ظنك الا ان تحصيل الاجماع على هذا

انما ناسب سلك المدعي في الاجماع لا لمحض عدم كون الطريق الى تعيين الامام عليه السلام حدسيا وان كان اصل الاجماع
لارباب كذلك بل لان وجود الدليل القطعي لا ينقض با زيد من الرضا وليس عليه في هذه المسالك فان قلت مجرد
عدم امكان العلم بالاجماع على هذا المسلك عادة انما يتم لو انحصر طريق تحصيل العلم به بالامرين المذكورين و
ليس كذلك لامكان تحصيله بوجهين اخرين احدهما الكشف الفعلي عن ازالة قلوب الصافية كما يتفق لاهل
كثيرا ذكر بل قد يحكي عن بعض اهل الباطن دعوى الانكشاف الفعلي في كل جزئي جزئي من الاحكام الشرعية
بحيث لم يبعث لهم رسوله اولم يبينها الائمة وصلوا هو بنفسه اليها لانها راجعة العقل مع ملاحظة المسئلة
لان العقول في الاغلب متقاربة المرتبة فاذا استقل بحكم او عقل منه الحكم الشرعي يستقل المطابقة بباقي
العقول ومنها التطابق في فتاوى اربابها ونقي عن مذهب ابن حنبل لا مقلد ولا عادة قلت هنا
الكلام في المقام لا لحصر الامر لا خره لم لان المكاشفة بالقلوب الصافية التي يدعيها جهال الصوفية مع الحركة
لم يدعوها في باب الاجماع ولم يتعلق لهم غرض به وان كانت من المقامات العالية ولا انكر امكانها ولا وقوعها
في الجملة الا انها موقوفة على تصفية التي هي التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل كما هو المحرج شرعا ادرك
الخلائق والتبعد عن الخلائق وملازمة الجوع والسهر والسكوت ودوام الذكر ومجانبة المستلذات من
الملابس والمطاعم الا بقدر الضرورة على الكيفية المتداولة بينهم مالم يرد به اية ولا رواية وهذا امر اشكل
من تحصيل العلم بالاجماع بمراتب ولذا قيل ان التصفية للعقيدة محتاجة الى مجاهدات شاقة ومخاطرات
خارجة عن العادة قلما تتفق بها الاحوال والامزجة فهي عزيزة الامور المستحيلة وايضا لا ينبغي اعلام الاجماع
بالمكاشفة لهذه الطريقة المحضة لعموم الامام عليه السلام على طريق يحتمي هذا به ولم يرجع الى العقل بانفراده
ايضا وبحتمي بوضوح عدم السبيل في معرفة الاقوال والفتاوى الى العقل ضرورة ان ذلك ليس من المسائل
العقلية وتقارب العقول مالا اثر له في ذلك كما لا يخفى ومن يتحقق ان كل مسئلة يمكن استخراجها بالعقل لا
يرجع فيها الى الاجماع وكذلك الحال في دعوى الانتقال من مقل الخبر الى فتوى هاشم مما تقدم في نقله من استخراج

كابية الجزئي

كابية الجزئي ولكان المكشف اصابه اجزانا محضا بعد ملاحظة احتمال الخطأ والكذب والسهو والنفي والكفر
وعدم الوصول الى ما نقص الامر كما نقل به الحكم في جمال شيخنا المفيد قدس الله روحه من فرق الى الوقف من نفي ان الامام ليس في
غيبة منه ولا الموقف هذا من فرق عنا على البعض مع احتمال الاجرائي بكون عليه السلام في غيبة منه مدة ايضا من جهة
خوف الاذاعة لبعض ادعوه ومن هنا احتج اصحابنا على وجود ائمة معصومين عليهم السلام لم نقف اسمائه كونه من ائمة العصابة
بل لا يخفى على المتأمل ان العقل اذا كان عاجزا عن ادراك ايمان شخص وعدالته بل بقبول الشهادة على النفي
والكفر وما اوجب الحد ونقام عليه العلماء كيف يتمكن من ادراك مذهبه وفتواه في الاحكام الشرعية وان ثبت
فاقطع النظر عن الخارج وارجع الى العقل الساذج فانظر هل تدرك في جميع عمرك مذهب بعض العلماء في
مسئلة واحدة لا الحلف في فرقة من ذلك بل كلا احلية في هذا المضار ان تعطيها وكان ايتاها هذا ولو ان
كنت في ذلك فرقة من ذلك مع وضوح الامر في فتح العين ولاحظ الاجلاء واساطين العلماء كيف يدلون على
تصحيحها او ترجيحها هذا سيدنا المرتضى قدس سره يقول في بعض المسائل الرسية ان من نعلم من علماء الامامية على سبيل
الجملة اكثر ممن عرفناه باسمه ونسبه وانما علمنا بذلك من تشهر منهم باشتهار كتبه وتصانيفه ورياسته واحوال
بعض منه وبعزل من هذا الذي يدعي معرفته كل عالم من علماء كل فرقة من فرق المسلمين بعينه واسمه ونسبه في
كل زمان وعلى كل حال الا انه هذا امر معلوم بعظم امره وجلالة قدره وكمال رتبته ورفعة رتبته وشرافة
نسبه وكثرة كتبه حتى حكي انه كان ماكثا ابن الفقه جليلا او يصحب بهاء في سفر جمل ابن بجرا وهذا بيخ
الطائفة يقول في العدة في مسئلة خبر الواحد ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي ذكرناها
ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتهم مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي
بالافتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات
والفرائض وغير ذلك الى ان قال حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة المحقة مختلفة في مسائل
منه او مسئلة متفاوتة الحكم فيها وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتاب

المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف
الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت في اختلافهم في هذه الاحكام وجدته
يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد
منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار
كان جائزا لما جاز ذلك انتهى ويقول في اول التهذيب ذاكرا بعض الاصدقاء احاديث اصحابنا وما
وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد حتى لا يكاد يتفق خبر الا وبازائه ما يضاده
ولا يسلم حديث الا وفي مقابلته ما ينافيه حتى جعل مخالفونا ذلك من اعظم الطعون على مذهبنا وتطرقوا
بذلك الى ابطال معتقدنا وذكروا انه لم يزل شيوخكم السلف والخلف يطعنون على مخالفيهم بالاختلاف
الذي يدينون الله به ويشنعون عليهم بافتراق كلمتهم في الفروع ويذكرون ان هذا مما لا يجوز ان
يتعبد به الحكيم ولا ان يبيح العمل العليم وقد وجدناكم اشد اختلافا من مخالفيكم واكثر تباينا
من مباينيكم ووجود هذا الاختلاف منكم مع اعتقادكم بطلان ذلك دليل على فساد الاصل الى ان قال وذكره
ولم يتعرض في الجواب لانكار هذا الاختلاف بل قرره وضعف الكلام في الاخبار وحديث البناء فيها
على الترجيح او الجمع او التخيير نعم قد يشكل ما ذكره من شدة امر الاختلاف في جميع الابواب مع ملاحظة
ما يراه في مسئلة الاجماع فيما اذا اختلفوا على قولين او ازيد من الحكم بالتخيير الواقعي لان قضية هذين
الامرين الالتزام بالتخيير الكلي ولا اقل من الاغلب ونحن نقطع بانه قدس سره غير قائل بذلك واحتمال ارادة
الاختلاف مع قطع النظر عن المرجح وهو قبل الاضافة الى موارد الاختلاف مع ملاحظة المرجح فلا
ضير في الالتزام بالتخيير في ذلك فهو مثل ما ليس اليه سبيل كما لا يخفى على المتامل في كلامه وليس يصح
كلامه والجمع بين الامرين المذكورين مما لا حاجة لنا فيه فان قيل وايضا فكيف يمكن تحصيل الاجماع اذا
كان جميع المسائل في الابواب مختلفة الفتوى قيل لا فرق بين وجود الاختلاف في كل مسئلة وبين

كون كل

وبين كون كل مسئلة مسئلة خلافية وانفرد هو الثاني وعن الاول وان كان لا يساعده بعض مواضع كلامه وذلك
لان المقصود ان كل مسئلة مسئلة لم تسلم من الاختلاف ولو في مسئلة منها او مسائل ومن هنا لم يتكرر بل لا نعلم
عنه في مسئلة الاجماع بل الجواب هناك من باب انتشار العلماء من تحصيل الاجماع بالجواب وما قال الاصحاب من ان
ما ذكره لا يمنع من تحصيله على طريقة المتقدمين وانما على طريقته فلا فانه مبني على عدم الاستئناس ضرورة ان اختلاف الكل كاتفاق
من اتفاق الكل عدا واحد ايضا وان قلنا ان مذهبه في الاجماع انه اتفاق الكل ايضا كما هو اصطلاح الاصحاب في
عليها يستفاد منه انشاء الله في الامر الثاني نعم قد يعترض على الشيخ بان اعتقاد ان طريقه اللطف هو طريقة الكل في
لهم سواها كما صرح به في الاعتراض على اعتراض المرتضى وهو بعيد لم اختلافهم في المقام عدم تحقق الاجماع عنده وعندهم
ويمكن دفعه بادنى تامل فيما ذكرنا وهذا جمال المحققين يقول في حواشيه على شرح المختصر لا يخفى ان با في زماننا لا يثبت
الاجماع الا في بعض ما كان من ضروريات الدين او كان في حكمه ما عليه الدلائل الواضحة التي لا تقبل التشكيك ووجه فانه
يعلم الاجماع فيها على المستنبط من تلك الضرورة والدلائل الواضحة الى ان قال وانت خبير بان فيما عدا السبيل
لا فائدة يعتد بها في اثبات الاجماع ولا انفراد بها بشرع فلو افرض المنكرون عليها الكارهون فيما لم يكن ضروريا ونفيناه او
في حكمه ما ذكرنا واحتاج معرفة ثبوته فيه الى التفحص والتفتيش والنقل فما سبق كما يرشد اليه جميعهم ايضا فكان ما ذكره
من الاحتمالات فرضا ينبغي تنبيهه وادعاء الضرورة في خلاف ما لا يسمع انتهى وهذا سلطان العلماء يقول فيما
حكي عنه ان العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام مشكل في هذه الازمنة الا في الضروريات كالمسح على الرجلين
وعدم المسح على الخف وبطلان القياس واضحا بتيسر الاطلاع على مذاهب اكثر المحققين المتاخرين لا
جميعهم ودون من قبلهم لعدم جريان عادتهم بنقل مذاهبهم وليس لهم كتب معتاد في كتب تستقر بها معرفة
مذاهبهم ومواقع اجماعهم وخلافهم وهذا ثقة الاسلام يصرح في اول الكافي بانه لا يتيسر له تمييز المجمع عليه
من غير الاحتياط وانه لم يجد طريقا اوسط واوسع من التسليم في الاخبار المختلفة على التخيير والتسليم دائما واحقا
وهذا شيخنا البهائي يقول في حكي او ابل رسالة المعمول ان الاتفاق لم يكن حاصلا في تلك الازمنة السابقة

يعني من الكليني ومن قبله بل كان مدارهم على نقل الاخبار وكانت تصانيفهم مقصورة على جمع الاخبار وروايتها
وتدوينها وقال ايضاً ان الاطلاع على الخبر المجمع عليه بطريق الاخبار متعسر بل متعذر ثم ذكر ان معرفة المشهور
على هذا الوجه ايضاً متعسرة واذا كان هذا حال المجلسي مع كثرة اسبابه وكثرة من اتخذ عنهم فالمقلد من علماء
وهذا شارح الجعفرية من الاخبارية يقول ان معرفة المشهور بينهم في احاد المسائل التي يختلف فيها الان مما
يلحق بالمحالات لان كتبهم في الفتاوى المجردة قليلة جداً وانا وجدت منها في اسفار تماماً قليلة متفرقة
كما في كتاب الكافي وغيره هذا صاحب المعالم يقول الحق امتناع الاطلاع على الاجماع الخ وتبعه غيره واحدو تاخرهم
واستحسنه كثير من افاضل العصر هذا المحقق الاردبيلي يقول في حاصل محصوله والانصاف انه لا يمكن معرفة الاجماع
الا في عهد الصحابة حيث كان المسلمون قليلين اما بعد ذلك فلا انتهى وان كان يرد عليه ما مر الاشارة اليه
وسياتي اعتراض العلامة عليه والجواب عنه انشاء الله تعالى وقد حكى العامري بعد نقل هذا الكلام كلاماً يظهر منه
موافقته مع الرازي فتركناه لعدم صراحته هذا امام الحرمين يقول في محكي البرهان واما فرض اجماع
على حكم مظنون في مسئلة ليست من كليات الدين مع تفرق العلماء واستقرارهم في اماكنهم واستقلال اعيانهم
جمعهم فهذا لا يتصور ومن ظن ان تصوير الاجماع وقوعاً في زماننا هذا في احاد المسائل المظنونة مع انتفاء
الدواعي الجامعة فليس على بصيرة من امره ثم معظم مسائل الاجماع جرت في صحب رسول الله صلى الله عليه واله
وهم محصورون او متقاربون انتهى وهذا القاضي يقول في نهايته ان المتوقف عليه متعذر الا في زمن الصحابة
فانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه وهذا
احمد يقول فيما حكاه عنه العضدي وغيره ان من ادعى الاجماع فهو كاذب فان الظاهر ان غرضه الاشارة الى استحالة
حصوله او استحالة العلم به ويؤيده ما حكاه عنه ايضاً بانه المنافي من هذا الكلام هو الانكار الصريح كما
لا يخفى ومن هنا قال شارح المختصر وهو استبعاد لوجوده او الاطلاع عليه ممن غير وجده دون ان يعلم حجيته
لا الانكار لكونه حجة انتهى ثم استناده الكذب الى العلماء الاعلام المدعين الاجماع في كثير من الاحكام

كالطلاق والعلام

كالطلاق والعلام في ذلك من خالف الكلام واحتمال ارادة الكذب الخبري بعيد من اللفظ هذا شارح المنهاج يقول
كلام الثاني هذا المنقول انه محكي عنه في نسخة وهو من العامة يقول انه لا يبعد ما ذكره من التعذر والاحمد والاثبتى في القطع
ولا عزو جهابذة عنه ولا تعقد بعلم بالاجماع ثم الغي ذلك من كلمات تنفع بعض الترجيحات في عدم امكان العلم به
بالاجماع واذا كان الحال في الاعصار السابقة على هذا المنوال فما ظنك بنا في هذه الاعصار التي كثرت فيها
المصانيف والاراء وتنوعت فيها الاقوال والاهواء مع تباين الانظار وتغاير الافكار وتخالف
الطوائف وتفرق الامصار وغير ذلك مما مضى وسياتي في هذا الفصل وهنا تؤيدات اخرى للعبادات
والكلمات ولعل الاعراض عنها للاختصار اوفق واحرى بيوقتها امور لا بد من التنبيه عليها الامر الاول
المنع من عدم امكان العلم بالاجماع والسند الى ان احدهما اكثرة دعواه من مهرة الفن من الاوائل
والاواخر كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم في الفقه فانهم لا يزالون يتشبثون به في الاحكام الشرعية من غير نكير
ويتمسكون به في مقام المناظرة في المسائل الفرعية ولو جمعت المسائل المجمع عليها صارت كتاباً ضخماً
وتصنيفاً حسناً بل عن بعض الافاضل انه لولا الاجماع لم يقم للفقه عمود ولا اخضر له عود بل قيل ان الفقهاء
مع ما كان عندهم من كتب اصحاب الائمة عليهم السلام والاصول الاربعمائة يكثرون من الاحتجاج به والتعويل عليه حتى
ان مثل سيدنا المرتضى قدس سره مع عظم قدره واشتهار امره وكثرة كتبه يدعي العلم بمعظم الاحكام بالضرورة من
مذهب الائمة عليهم السلام وبالاخبار المتواترة في الاكثر وباجماع الفرقة المحقة في الاقل بل يحكي في بعض كتبه انه يحكى ذلك
عن ابن قبة ونحوه السيد الرضي ينكر في الرسيات ونقل العلامة اياه عنه بل قيل ان كثيراً ممن تاخر عنه
في الاصول وانكره في السعة التجاء المتعلق به عند الضيق والشدة وربما عزى اسناد المجتهدين الى المحقق
دعوى انهم حصلوا الاحكام او كلها الا ما كان الاضعف الاجماع ومع ذلك خلف من المتقلبين ومن وافقهم بعد ابنا
الهم كالمحكي عن ابي الصلاح وابن زهرة اسنادا الى الاصول اوردها بحيث لو علام حكم المسئلة بالحديث
عليها وفيما قلناه في الرايع وقد تقرع كل الاجماع فانه وان لم يكن في تحصيلها الان دلالته على صحة اسناد

الحكم

المجتهدين اليه في المسائل الشرعية بالادلة القطعية مما لا يعتريه ريبة وتنزيل الاجماع في كلماتهم في تلك المذاهب على غير
هذا المسلك من المسالك او حمل المدعيات منها وعدم دلالته على خصوص كتبها بعيد جداً الى ان يشتمل
المسائل واكثريته من حيث الدوران في الموارد عدم انفكاك البواقي عنه وعلم تنزل الاطلاق وكما قيل واما الكلمات
المتفقة فمع ان اربابها متعلقون به في مقام الضيق او الغفلة معارضة بمثلها اداق بها في الذريعة والتضعيف
ما الفطر واما قول من نفى الاجماع لتعذر الطريق اليه فجهالة لانا نعلم اجماع الخلق الكثير على المذهب الواحد
ونرتفع عنا الشبهة في ذلك اما بالمشاهدة او النقل ونعلم من اجماعهم واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجري في
الجلاء والظهور مجرى العلم بالبلدان والامصار والوقائع الكبار ونحن نعلم ان المسلمين كلهم متفقون على
تحريم الخمر ووطي الامهات وان لم نلق كل مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل ونعلم ايضاً ان اليهود والنصارى
متفقون على القول بقتل المسيح وصلبه وان كنا لم نلق كل يهودي ونصراني في الشرق والغرب
ومن دفع العلم بما ذكرناه كان مكابراً مباهتاً وقد استقصينا الكلام على هذه الشبهة في الجواب عن المسائل
التبانيات وبلغنا فيه الغاية وتجاوزنا الكفاية انتهى وهذه المبالغة قاضية بان غرضه في العبارة المتقدمة
من قوله ومن هذا الذي يدعي معرفة كل عالم الخ انما هو ما ادعاه من المعرفة التامة بالاسم والنسب والنسبة كما هو
صريح ذيلها وظاهر ان عدم امكان هذه المعرفة لا يوجب عدم امكان العلم بفتاوى العلماء بل مجرد ارادتهم
انتفاء هذه المعرفة كما هو معنى اشتراط وجود المجهول النسب في جملة المجمعين ودال على ما استظهرناه انتفاء
من ان مسلك العلماء في الاجماع لا بد ان يكون حدسياً كمسلك المتاخرين كما ستقف عليه ان شاء الله وفي العدة المطوية قدس سره
فان قيل تعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي لا يبلغ
خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا مستبعد مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو من ان يريد
به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك مما لا يصح العلم به على كل حال او يريد بذلك اختصاص الامامية
بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يبطل ان من هو في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة

اخبارهم بنقله

اخبارهم بنقله وخاصة العلماء منهم لان الذين نراعي اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبرون في هذا
الباب ولهذا لا نشك ولا احد من العلماء ان في اطراف الارض من يعتقد ان الفرض في غسل اعضاء الطهارة وغسلتين
وغسلتين بل نعلم اجماع العلماء في جميع المواضع على ان الفرض واحد من الغسلات وكذلك نعلم ان النبي في الامة من يورث
المال اذا اجتمع جد واخ للاخ دون الجد لان المتعرين من العلماء والذين اجمعوا عليه اتفق لنا ان المال لا يختص
او بينهما ولا يقول احدا ان المال للاخ دون الجد ونظائر ذلك كثيرة جداً في المسائل التي نعلم اجماع العلماء عليها
فمن اراد بهذا السؤال احالة ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسؤال فذلك لا يختصهم لان
كل من اعتبر الاجماع سئل هذا السؤال بل ان كان مما ذكر في الامامية لانتشارهم في البلدان كان ذلك في المسلمين
كلهم اشد استحالة لانهم اكثر واشد انتشاراً فعلم بذلك ان السؤال ساقط على الوجهين انتهى والتدبر في مجموع
الاخبار عن العدة يوجب حمل العبارة المتقدمة على ان اختلاف اصحاب ولو في مسئلتين او مسئلة في كل باب
من الابواب مع عدم تضليل كل واحد منهم مخالفيه ولا تفسيقه يدل على ان اصل جواز العمل بها امر مجمع
عليه بينهم وليس في ذلك دلالة على عدم امكان تحصيل الاجماع كما اتضح هذه العبارة وليس الغرض ان كل واحد
واحد من جزئيات المسائل وفروع الاحكام مختلف فيه والذي يشهد على ذلك زيادة على ما مر توجيهه من ان المراد
ان كل مسئلة كلية وقع الخلاف فيها ولو في بعض صورها لا ان كل مسئلة جزئية خلافية وان ما هنالك حتى
بابا منه لا يسلم الفقه في مسائل منه او مسئلة مع ان احتجاجه هناك على حجية الاخبار لا يتوقف الا على اثبات
اصل الاختلاف بدون التضليل والتفسيق لا على كليته ولعل التعبير بما يوهم هذه الكلية لاجل مجرد المبالغة
والاهتمام باثبات اصل المخالفة وظهور تلك العبارة في عموم الكلية المذكورة على تسليمه لا يجدي بعد ملاحظة هذه
العبارة والنظر الى وجود المسائل الاجماعية المتكاثرة مضافاً الى ان دون هذه الكلية نقض لغرضه هناك لو تمنا ها
الى جواز العمل بالاخبار وعدمه سواء جعلناه مسئلة اصلية او فرعية فان غرضه هناك استنباط الاتفاق على
جواز العمل بها من الاختلاف المذكور كما لا يخفى على المتامل ولا يستلزم ذلك نكير الا مع احتجاجه ايضاً بالاجماع الكاشف

المحقق على العمل بهذه الاخبار لان الذي يظهر من العدة انه اراد اثبات الاجماع بانها اجماعية كما يظهر لمن تتبعها
النظر حقه هذا واما ما ذكره في التهذيب من حديث اختلاف الاخبار حتى حكي عنه ان بعضا من الاختلاف فيها
لا يثبت الا من الاجماع في خصوصها لا نقطع كما هو عن خصم وفي رسالة الاجماعية للاستاد المجتهدين قدس سره عند التصدي
للمغالطات والشكوك في الاجماع ما نصه منها ان الحكم بمذهب كل واحد من فقهاء الاسلام او الاديان محال عادة
لتشتتهم وانتشارهم وفيه انا لا نعرف الا العنوان انا نجزم ان جميع فقهاء الاسلام من جهتهم وجوب الصلوات الخمس
عن غير ذلك من الضروريات مع تشتتهم في اقطار العالم وان كان مع هذا التشتت حصل العلم وحصل الاتفاق بداهة
فضلا عن الوصول الى حد البداهة بطريق اولى فان درجة البداهة بعد درجة العلم والقطع على انه لا يعقل من
؟ انتهى وسيأتي منا في تحقيق مناط الفرق بين الضروريات والاجماعيات بالوجه ما يعلم به هذا
الجواب وقد حكي فيه في مقام الاعتراض على الرازي ايضا لفظ انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم
اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه انتهى وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى
وفي شرح المختصر للعضدي الحاجبي في المقام الثاني بعد ذكر شبهة المنكرين للاجماع ما لفظه فانا نعلم ان العادة قاضية بانه
لا يتفق ان يثبت على كل واحد من علماء الفرق في الخبر انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني فذلك الضعف
من نفس جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم الى ان قال المقام الثالث النظر في نقل الاجماع
الى المحتج به وقد قالوا تكرره مستحيل عادة الى ان قال وهو بعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا
وغربا الى ان قال الجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة
والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا انتهى محل الحاجة
المعتبر للكل من العبارات صريحة او ظاهرة في امكان وقوع العلم بالاجماع وفعليته ويؤيدها ما اشار اليه الاستاذ
من انه لولا الاجماع لم يتم للفقه عموم ولا خصوص مع ان دين العلماء خلفا عن سلف على التمسك به في الادلة
الشرعية وان شاع في هذه الاعصار وما قاربها تصريحهم بذلك سيما من ؟ تعالى الى من السلم ولا ؟ احد

لمن ادعاه

لمن ادعاه في مسئلة ان العلم به في زماننا متعذر واستقصاء الكلام ينقل عبارات القوم في المقام مما لا يسعه
المجال ولا يقتضيه الحال نعم ننبههما الى ما اشار اليه الاستاد بالمجتهدين وتبعه جماعة ممن اقتبسوا من نوره
من ان وجود الامور الضرورية من المسائل الشرعية وغيرها ما لا يصل اليه الانكار بل هو كالشمس في رابعة النهار
مع ان العلم بها يستلزم عقلا امكان ما ؟ فضلا عن العلم بالاجماع حتى العلم بالاجماع بالادلة القطعية لوضوح الضرورة
ببطلان الطفرة وقد حكي في الفائح عن استاده ان طريق العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر
والحضور في مجالس العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف عن السلف الى
ان قال ويكشف صورة الحال ان الفقه ضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري للعوام مع جهلهم
بمدارك الاحكام وحصول العلم لكفرة بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات
كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشافهة وبعد الشقة وباتفاق
العلماء تفصيل الاجماع من عصر الائمة عليهم السلم الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات
بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازفة وتغير الاصطلاح والمباني الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير
نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لا يعلم الا بمعرفة من يعرف به المنتشرين
في الافاق جميعا اكثر ام اقلون شاذ وبخلافه المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا
انتهى وفيه تأييد ايضا لما ذكرنا من العبادات في الامر الاول وقد تحصل في المقام ان ما نسب الى المنع المتقدم
وهو انا اذا راجعنا انفسنا وجدنا نعلم احكاما كثيرة معلومة ولا ماخذ للعلم بها سوى الاجماع ومجرد وجود
اية او ورود رواية فيها ان افاد العلم بها بنفسه غير مختص بذلك لان الاجماع الكون الاعتبار مستند جدا
غاية ما يمكن ان يقال في سند المنع المتقدم والذي يساعده التقريب السابق من عدم امكان العلم بالاجماع
على هذا المسلك بالتقريب المتقدم واما الامور المذكورة فلا تنهض على بطلان ذلك اما الاجماع الاول فلان
دعوى حصول العلم بالاجماع بطريق الحدس بل عبارة غير اسناد الصريحة في ذلك وعبارة غير صريحة في خلافه

لولم يمنع ظهورها فيما عدها مرح فيه والاول غير ما نحن فيه هو العلم به بطريق الحس كما هو شان مسلك القدماء انه
وبينا على اتحاد المسلكين فهو مسلم الا ان النزاع معه يعود لفظيا وان افضل كما اما الجواب عن الاول فهو ضعيف
مقاومة هذه العبارات لسابقتها للكثرة وامضية اربابها ولا اقل من التكافؤ الموجب لسقوط التعويل
عليهما فالتقريب المتقدم يبقى سالما واما عن الثاني فبانه انما يتم اذا كان العلم بالمسائل الضرورية حاصلا
من تظافر الاخبار واستقراء اقوال الاخبار على انه لو حصل من جماع تلك المسائل عن يد والمعرفة رسالة
ارسال المسلمات توضيح ذلك وجود الفرق البين بين الاجماعيات والضروريات لحصول الاول بتتبع
اقوال العلماء وفتاويهم فاذا رأينا اسئلة الشهيد حتى قال بنجاسة العصير العنبي حصل الظن لنا بذلك واذا
انضم اليه فتوى مثل المحقق يصير قويا واذا انضم اليه فتوى مثل العلامة يصير اقوى وهكذا الى ان يحصل العلم
واما الضروريات كوجوب الصلوة الخمس وحرمة الخمر وحلية المتعة ونحوها فالعلم بها انما يحصل بسماع الحكم فيها بكيفية
خاصة وهي اشتهارها على طريق ارسال المسلمات وتداول الخطاب الموضوع عنها فالعلم منشاءه في الاول مجرد
تتبع الفتاوى وتكاثرها وفي الثاني هو سماعها بكيفية المذكورة من غير مدخلية لمناط الاول في الثاني
او الثاني في الاول نعم لا ننافي من ضرورة العلم الحاصل من تكاثر الاخبار ضروريا ايضا او كون الحاصل
من السماع بتلك الكيفية في الاخبار المتكاثرة اذ النسبة بين هذين هي العموم من وجه وان استقلال كل واحد
في افادة الاجماع من ضمن الاخر بل يستنتج اليهما معا غير ان الضروريات التي ابتلينا بها حصل العلم
من السماع بتلك الكيفية كما لا يخفى على من لاحظ نفسه وراجع ذهنه من اول التمييز الى زمن الادراك في نظير
العلم بالقرون الخالية والامم الماضية ويؤيده حصول العلم بالضروريات لمن لا يتمكن من التتبع والاطلاع
كالاطفال والنساء او يتمكن ولم يتتبع كجديد الاسلام فانه يحصل العلم بضروريات دين الاسلام في زمان قليل
معاشرة يسيرة من غير افتقار الى مشاهدة احاد المكلفين واذا كان قضية هذه الجملة عدم استلزام الاجماع
للضرورة ولا العكس اتضح ان دعوى الاولوية التي ادعاها الاستاد سهو من قلمه الشريف بل العلم بالضروري ؟

للعلم بالحكم

للعلم بالحكم كتوسط العلم بالاجماع لدليل العلم بها في مادة الاجتماع واسطة للعلم بالاجماع متقدم عليه كتقدم العلم بالاجماع
على الاحكام المترتبة عليه كتكفير منكره ونحوه وتوسط دليل الاجماع على تقدير العلم به والعثور عليه ثم ان هذا
كله انما هو على هذا المسلك الذي نحن فيه بالنسبة الى امثال زماننا واما على باقي المسالك او باقي الازمنة كزمن المرتضى
وابن زهرة والطوسي واضرابهم من الاجلاء الذين قرب عهدهم بزمن اللقاء فلا ارى ظهورا من ان يخفى فان احدا
واحد منهم نحو اربعين او خمسين من مشايخ عصره الذين لم يسمع منهم زلل ولا هفوة باشتغال ؟
مثلا وارسلوه ارسال المسلمات وتسالموا عليه تسالمهم على البديهيات وتلقوه تلقي الواضحات وتعاطوه تعاطي
الاوليات تحصل له العلم بكونه اجماعية البتة وهذا النوع من الاجماع لا شبهة فيه وان خرج عن المسلك المذكور بناء
على كونه منوطا بالحس كما هو المعروف وهو احد محتملي اجماع القدماء اذ نقطع بانهم لم يقصدوا استقصاء اقوال
والفتاوى عن اخرها فلا بعد من تنزيل الاجماع في كلماتهم عليه خصوصا في كلام من يكثر دعوى الاجماع في كلمات فرق
في الصفحة اذ قلما يتجاوزها مسئلة الا ويدعي فيها اجماع الفرقة المحقة سيما من يزعم ان معظم الاحكام يعلم
بالاجماع كالمرتضى وعلى كون هذا المسلك حدسيا كمسلك المتاخرين كما هو الاقرب بالادلة فالحكم هو المحل الاول
واما عن الثالث فبانه حصر مدارك المسئلة في الاجماع على وجه لم يرد فيها اية ولا رواية لا عموما ولا خصوصا
ولا اصل ولا قاعدة لعله في غاية القلة فكيف يمكن جعل هذا الفرد النادر سندا لعدم العلم بالاجماع على هذا
المسلك في غير واحد من الموارد التي يدعون فيها الاجماع وفرض وجود المستند في الاجماع على هذا المسلك انما
يناسب مذاق المخالفين الذين يزعمون ان الامام سبيل واحد من المجتهدين واما على طريقة الخاصة فالمستند هو قول
المعصوم لا ان حجية مستندا من الله ورسوله بالادلة القاطعة وبعد فلا حاجة الى المستند بل لا حاجة اليه بعد
اذ بعد العثور عليه ينتقل منه الى الحكم ابتداء من دون افتقار الى توسيط الاجماع كما ان تحقيقه مضافا
الى ان مجرد كون تلك الاحكام الكثيرة اجماعية انما يجدي الخصم لو تمكن من اثبات كونها اجماعية باصطلاح
القدماء في الاجماع والا له بذلك والعلم بكونها كذلك عند العلماء في اعصارهم تدارسا الى المتتبعين

باحد المحلين المذكورين انفا الامر الثاني انك قد عرفت امتناع العلم بالاجماع على مسلك القدما
من غير جهة النقل في هذه الاعصار يعني العلم بهذه القضية من ان جميع امة محمد صلى الله عليه واله وسلم قالوا كذا
بكذا لا يمكن ان يكون مستندا الى الاجماع ومعرفة تفصيل الامة الى البحث بكون الاشتغال الى الاجماع بتوسط
معرفة كل واحد من الاقوال والعلم بالحكم الشرعي بتوسط الاجماع وذكرنا ايضا ان الاجماع المدعى في
كلام القدما لابد من تنزيله على بعض المحامل التي اشرنا الى اثنين منها وان العلم بالاجماع بطريق النقل
او سائر المسالك لا استحالة فيه ولم ينكره احد ممن يعول عليه وقد وقع هنا توهمان احدهما ما عن بعض
الاساطين فانه بعد ان ذكر مسلك القدما واحتج عليه بان علما امة النبي صلى الله عليه وآله اذا اجمعوا على قول دخل قول
المعصوم القائم بعينه لانه من جملة الامة وسيدها فمن ثبت اجماعهم على حكم ثبت موافقتهم له قد اعترض عليه ايضا
ان العلم انه قائل بقول غيرهم فالمعتمد هو قوله ولا تعويل على اتفاق غيره والا فمن اين يعلم انه موافق لهم
واجاب عنه بما يرجع محصله الى ان هذا الاعتراض انما يتطرق لو اريد العلم باقوال الامة او قول المعصوم على
التفصيل والتعيين وليس بمقصود بل المقصود هو العلم بقوله في ضمن العلم بقولهم على الاجمال كما اذا علمنا
اجمالا ان جميع الامة اتفقوا على حكم ونقول انه حجة لان الامام عليه السلام من جملتهم وهذا ظاهر في اعتبار وجود
مجهول النسب في جملتهم لنجاح العلم الاجمالي وانهم لو بدلوا ذلك بعدم العلم باجمعهم تفصيلا كان اولى لعدم
صدقه على صورة العلم باجمعهم عددا واحدا منهم كما يصدق عليها كلامهم اذ من العلوم معلومية كون ذلك الواحد
المجهول هو وبالجملة العلم بقول الامام عليه السلام في ضمن العلم بقول الامة كالعلم بالنتيجة في ضمن كبرى الشكل الاول
فان العلم بجسمية الانسان مثلا في ضمن قولنا كل حيوان جسم اجمالا لا تفصيلا فالعلم التفصيلي بقولنا كل انسان جسم
وان كان موقوفا على العلم التفصيلي بقولنا كل حيوان جسم الا ان العلم التفصيلي بذلك لا يتوقف على العلم
التفصيلي بجسمية الانسان بل على العلم الاجمالي بها وهو لا يتوقف على العلم التفصيلي بكل حيوان جسم وبذلك
يندفع ما اورده الشيخ ابو سعيد على الشيخ الرئيس في الكتابة التي ارسلها اليه من اشكال الدور في الشكل

الاول

الاول على ما حكاه بلفظه اياك ان تعتمد على مباحث المعقول فان اول البديهيات الشكل الاول وفيه دور
لان ثبوت النتيجة موقوف على كلية الكبرى ولا تصير الكبرى كلية حتى لا يكون الاكبر صادقا على الاصغر لان
الاصغر من جملة افراد الاكبر انتهى واجاب الشيخ بما يرجع الى ما قلنا وهو مبني على ما عند اهل الميزان ان كلية الكبرى
موقوف على اندراج الاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا هذا ملخص مرامه وقد تنظر فيه بعض الفضلا
بما محصله انه انما يصح لو اراد المعترض ان قول جميع الامة لا يعلم حجيته الا بعد العلم بقول المعصوم لان العلم بقول الجميع
يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم عليه السلام فيتوقف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم
بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا وليس ذلك غرض المستدل وانما غرضه ان الاتفاق ليس بحجة على حكم
وانما الدليل عليه قول المعصوم عليه السلام المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا وما ذكره هذا الفاضل انما
ينهض على النقض بحجة على دفع الاعتراض على المعنى الاول ضرورة عدم ارتباطه في دفعه على المعنى الثاني اذ للمعترض
ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لا حجية باعتبار المعلوم ضمنا في الحقيقة علم اجمالي بالحجة
واللاحجة وهو لا يقتضي ان يكون اللاحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول
الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج انتهى قلت وفي كل من
الاعتراض والجواب والنظر نظر اما في الاعتراض فلان الغرض منه ان كان انكار كون الاجماع دليلا مستقلا
كما هو الظاهر من قوله فلا وجه للاعتماد على الاتفاق بانفرادهم وقرانا لمعتمد هو قوله فقد تقدم جوابه فلا
وان كان الغرض انكار اصل الاجماع بان يكون المراد ان العلم بقول الامام عليه السلام اما ان يكون حاصلا اولا وعلى
التقديرين لا اجماع اما على الاول فلان الاجماع الاصطلاحي عندهم لا يطلق فيما اذا علم قول الامام وهذا
قالوا ان قابلية تقدم اذا علم الامام بشخصه واما على الثاني فلان الاجماع هو الاتفاق ولا يعلم لعدم طريق الى
العلم به الا من جهة عدم حضوره كما في الحجة المنتظر عجل الله فرجه او عدم امكان ملاقاة جميع العلما في المشارق
والمغارب ففيه اولا بعد اختيار الشق الاول ان ما ذكره انما يصح لو علم قول الامام عليه السلام مع معلومية شخصه بعينا

واما الوهم فقوله اجمالا في ضمن اقوال الامة فهو اجماع اصطلاحا وثانيا بعد اختيار الشق الثاني ان انتفا العلم بالامام
لا يوجب عدم امكان الاجماع وحجية الامام وانتشار علما الاعلام لا يقتضي الا عدم العلم به في هذه الايام
وهو مما لا ننكره كما تقدم وسياتي ان شاء الله وان كان الغرض منه الاشارة الى ما استوضحناه من عدم امكان العلم به في
امثالنا فكلام متين بل هو وجه متين لكنه خلاف ظاهر المعترض بل صريحه وان كان الغرض حكاية لزوم الدور
فيجاب بما اجاب به الفاضل المتقدم وان كان الغرض غير ذلك فهو مجهول يعتني بتصويره واما في الجواب فلان فيه
اولا ما عرفت من ان كلام المعترض ظاهر في الاحتمال الاول والجواب لو تم لا يدفع الا الاعتراض بمنزلة على الاحتمال
الرابع كما اشار اليه المنتظر وفيه نظر يأتي واما ثانيا فلان غرضه من نفي العلم بالحكم من الاجماع ان كان نفي
حصوله من شافهة فتاوى المجتهدين واستقصاء اقوالهم فقد عرفت ان مثله لا يمكن في مثل هذه الازمان وان كان
نفيه بتوسط الاجماع للاشتغال الى الحكم وتنظيره بتوسط الكبرى للعلم بالمطلوب ففيه ان العلم بفتاوى
خمسة من العلما او اقوال عشرة منهم لا يستلزم حصول العلم بفتاوى الجميع لا عقلا ولا شرعا كما يشهد به
مراجعة الوجدان وتصريح اهل البرهان باستحالة اكتساب الجزئي وان كان دعوى حصوله من مستند قطعي من اداة او
فالاحرى بالعكس يعني ان العلم بالاجماع بهذا الوضع ان كان حكما على ما مر الا ان توسط الاجماع فيه غير صحيح لما
عرفت من ان العلم بالحكم يحصل من نفس المدرك بعد العثور عليه واما في النظر فلان فيه مضافا الى الاعتراض
حمل الاعتراض على ما عدا الوجهين المذكورين من الوجهين اللذين اشرنا اليهما عند الكلام على الاعتراض
اولا ما اشرنا اليه ايضا من ظهور الاعتراض في ارادة انكار كون الاجماع دليلا برأسه وحجة بنفسها فلا وجه للترديد
بينه وبين حكاية لزوم الدور وثانيا في دفع الاعتراض بابتنائه اول المسئلة وثالثا ان كلام المنتظر صريح
في عدم نهوض الجواب في دفع الاعتراض على تقدير تنزيله على الثاني من ذينك الوجهين وانحصار نهوضه على
دفع الثاني ايضا بان يراد ان توهم لغوية الاجماع وعدم صحة عده في عداد الادلة بعد بنا اعتباره على تضمنه لقول
المعصوم عليه السلام الذي هو الحجة كما هو معنى الاعتراض ثم يدفع بان قول المعصوم ان كان معلوما بالتفصيل

وتخصيصه

وتخصيصه تمتاز عندنا بالتعيين فالامر كما ذكره المعترض واما لو لم يكن كذلك بل علم قوله في ضمن اقوال العلما
على الاجمال بعنوان كونه واحدا منهم مثلا ولا يمكننا العلم بالحكم الشرعي الا بهذا النحو فلا مانع من اتصافه بالحجية و
عده في عداد الادلة ومنه يعلم صحة كلام المجيب من هذه الجهة نعم كان عليه ان يردد في الجواب بين الاحتمالين
المذكورين بل الاحتمالات المذكورة ويجاب في كل احتمال على طبقه ثم انهما في انك اذا احطت خبرا بما حققنا
في هذا المسلك الذي هو احسن المسالك بعضها واودها وعرفت ما يتوقف عليه من عدم ورود اعتراض العلامة على
الرازي بما نقلناه عنها وان كان مقتضى ما قيل في حق الرازي انه امام المشككين عدم حصول العلم
من الاجماع له في زمن الصحابة ايضا وتوضيحه انك قد عرفت موافقة الرازي لما اخترناه في هذا المسلك من
حصوله من غير جهة النقل بناء على كون الاجماع في هذا المسلك حسيا حيث قال والانصاف انه لا يمكن معرفة
الاجماع الا زمان في عدد العبادات المنقولة واعترض عليه العلامة في النهاية بانا نجزم بالمسائل المجمع
عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه انتهى ورده
في محكي البحار بان ما كلام ذلك العالم بل ان الوقوف على الاجماع والعلم به ان ادعى من غير جهة النقل عن مكى عادة
لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم من طريق النقل كما صرح به قوله علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار عليه ولو رد عليه بعض الاساطين بالجهة نفي الريب في امكان حصول العلم في هذه
الازمان استنادا الى الامكان ان يحصل من تتبع كلمات العلما ومؤلفاتهم العلم باجماع جميع الشيعة من زمن
حضور الامام عليه السلام الى زماننا هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف ولا نقل عن احد سابقا بعد وقت الغاية في
نقلهم في مقصد للاقوال الشاذة والمذاهب النادرة حتى من العامة والواقفة وخصوصا اذا كان
جماعة منهم الاجماع او انضم اليه بعض القراين كمهارة المفتين وعدالتهم وجلالتهم مع اختلاف مشاربهم و
مذاهبهم وشدة اهتمامهم بنقل الخلافيات الى ان قال والحاصل انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان
مكابرة وانكار انعقاده في الازمنة السابقة ثم استشهد عليه بما مر من حكاية العلم بالضروريات وانه كيف

يكن حصول العلم بها للعوام بالتسامع والتظافر ولا يكن حصول العلم للخواص العلماء المتفحصين المدققين الا
قال والانصاف ان ما ذكره جميع كلام العلامة وان محصله انه لا يتيسر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في زماننا
ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل بها بعينه اصل الاجماع من الزمن السابق الى
الزمن اللاحق ويغفل صاحبه من مراده والاعتراض عليه بما عرفت واما دعواه ان ذلك اراد الفاضل المجيب في
كلامه عليه والحال ان قرينة المقام ومقابلة الايراد الذي ذكر شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى المجيب انتهى
ونظر فيه بعض المعاصرين بانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره
مع عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا
والملازمة كلام لم يتناول النقل التفصيلي والاجمالي انتهى قلت وفي كل نظر اما كلام الاول فانه وان كان
مطابقا لما اخترناه من امتناع حصول العلم بالاجماع بهذا المسلك الان ففيه تشكيك في البديهيات [illegible]
من يحصل العلم به في زمن الصحابة ايضا مع ان ما ذكره من نفي امكان العلم به في غير زمانهم ان تم لو كان طريق تحصيله
في هذه المسالك حسبما هو المعروف المنسوب الى ارباب الاصول وان كان اعم منه ومن طريق اخر كما ستقف عليه
فلا بل قد سبق ان التدبر يشهد بان طريق تحصيل العلم بالاجماع عند القدماء ايضا لا بد ان يكون حدسيا
وان لم يساعد عليه كلام جماعة ولعل كلام الرازي مبني على كلامهم من حصر طريقهم في الحس واما كلام العلامة
فالظاهر انه لا مساس له بكلام الرازي اذ غرض الرازي دعوى استحالة العلم بالاجماع في غير زمن الصحابة من سبيل
مشاهدة العلماء وسماع الفتاوى منهم ابتداء لا انه يستحيل ذلك بطريق النقل او الحدس من المشاهدات الاجماع
المصطلح عند العامة بل قد عرفت انه هو اتفاق الكل كما تقدم الاشارة اليه في صدر [illegible]
ان الرازي ايضا عرفه باتفاق الكل ومعلوم ايضا ان طريق العلم بذلك منحصر بالسماع منهم حتى يكون حسيا
فالحاصل ايضا فالذي تعليله امكان معرفة الاجماع في زمن الصحابة بكونهم قليلين يمكن معرفتهم باشخاصهم
ظاهر في ان عدم امكان معرفة الاجماع في سائر الازمان هو كثرتهم وتفرقهم في البلاد وهما مانعان من العلم

باقوالهم

باقوالهم على وجه السماع فدعوى العلم الضروري الحاصل بالتسامع وتظافر الاخبار لا تناسبه نعم يصح الاستناد الى
ذلك في كسر سورة من استبعد امكان العلم بالاجماع على الاطلاق ولعله نكتة نزل كلام الرازي على ارادة
امكان العلم في هذه الازمان وما ضاهاها بالاجماع الواقع فيها او فيما عدا زمن الصحابة على الاطلاق والتبس عليه
واما كلام الثاني فهو وان كان جيدا الا ان ما هو منه تنزيل كلام الرازي على ارادة انكار امكان العلم في مثل زماننا
بالاجماعات الواقعة فيها من غير جهة النقل سواء كان بطريق السماع والمشافهة او الحدس الكاشف عن الحكم
عنده هو امكان الوقوف على الاجماع بطريق النقل بخصوصه سواء كان بنقل الموجودين من الماضين او بعضهم
عن كل الموجودين وانت خبير بان العلم بالاجماع بطريق الحدس كالعلم به بطريق النقل في الامكان ولا يعقل
الفرق بينهما من هذه الجهة مقدار رأس الابرة فكيف يقول الرازي بامكان احدهما واستحالة الاخر فالظاهر
من كلامه ما ذكرنا وتنزيله على ارادة استحالة الوقوف على الاجماعات الواقعة في الازمنة السابقة [illegible]
كلامه في ان المانع كثرة العلماء وانتشارهم لا ندرتهم مع انه يزداد شناعة لو كان الغرض منه الاشارة الى
تسليم امكان الوقوف في زمان حياتهم مع كثرتهم وانتشارهم نعم يمكن ان يقال ان غرضه من قوله من غير
جهة النقل ليس ما هو المطلق ما كان غير النقل بل المراد به ما يقابل السماع والمشافهة حضورا بعد ملاحظة
من ان الاجماع على طريقتهم هذه لا يكون حدسيا اصلا واما الكلام الاخر فيظهر بما ذكرناه في كلام العلامة
من ان امكان العلم بالاجماع بغير طريق مشاهدة العلماء ومشافهتهم في الاعصار [illegible]
ونحوه مما لا مساس له بكلام الرازي بعد حمل كلامه على استحالة الوقوف عليه بطريق الشفاه نعم لو بنينا
[illegible]
بحكاية العلم بالضروريات ففيه ما سلفناه واما ما جعله من التعسف ما حسبه من تذكير الضمير [illegible]
الغرابة اذ لو كان الضمير عائدا الى كل واحد من الفتاوى ايضا كي يكون كلام العلامة ناظرا الى دعوى العلم
الضروري بكثير من المسائل التي حصل العلم بها من التسامع وتظافر الاخبار بها [illegible]

العلامة من اثبات امكان الوقوف على الاجماع بهذا المسلك لان المراد بالتسامع وتظافر الاخبار
على فتاوى السامع من علماء العصر وتظافر اخبارهم عن فتاوى سابقين او السماع من اهل العصر الذين هم
عليه وتظافر اخبارهم على آرائهم التي ادى اليهم الدليل اليها وشيء منها لا يجدي فيما هو بصدده لان
هؤلاء الذين يسمع منهم ويتظافر اخبارهم عن فتاوى سابقين او فتاوى انفسهم ان كانوا كل علماء
ذلك العصر ففيه ان الشق الثاني بعينه هو الوقوف على مذاهبهم فما كان مانعا من الوقوف عليه
من الكثرة والانتشار يتحقق قطعا ولا يكاد يؤثر في ذلك تعاددهما بكون المسموع والمخبر به في احد
هو اصل الفتوى وفي الاخر هو ان مذهبه اقتضى ذلك كما لا يخفى واما الشق الاول ففيه انه ان فرض
امكان الوصول الى هؤلاء المخبرين مع الكثرة والانتشار فيمكن الوصول الى مذاهب انفسهم ايضا والوقوف
على اقوالهم وفتاويهم ومن ادعى الفرق في ذلك لا يصغى اليه وان لم يفرض امكان ذلك كعدم امكان
الوقوف على فتاويهم كما هو الواقع الذي لا محيص عنه فكيف يمكن الوقوف على اجماع السابقين مع
استحالة الوقوف على طريقة المخبر وان كان بعض العلماء وان لم يكونوا ممن يعول عليهم فالامر واضح
ومثله لو شك في قابليتهم لذلك وان كانوا ممن يوثق به في اخباره ونص على قابليته فان حصل
موافقة غيرهم من اهل عصرهم معهم بالامارات والقرائن بحيث يعلم انطباق كل اهل العصر على الاجماع
بمذهب [illegible] ففيه بعد ما اشرنا اليه انه يرجع الى الحدس فان كان معتبرا فليعتبر في تحصيل اصل
الاجماع اعني اجماع اهل ذلك العصر وان لم يعتبر فكيف يركن اليه ولو لم يكونوا ممن يركن لعدم القول
منهم فالخطب افظع والامر اشنع خصوصا بعد ملاحظة عدم حجية قول المجتهد لمن سواه بعد العلم
بفساد مدركه هذا ويمكن ان يكون الضمير المذكور راجعا الى العلم بتلك المسائل باعتبار كل
مجرد العلم بكونها اجماعية الى النقل بمعنى [illegible] فالارجاع الى الاقرب من العلم بالمسائل
او نقلها ما بل تعسف ولا يبعد ترجيح الاول لكن الالتزام بتذكير [illegible] او التانيث فان الامر في مثله

سهل

سهل في الغاية وواقع في كلامهم في غير نهاية بل [illegible] فحصول التسامع صفة للعلم ضمير عايد اليه فيكون المعنى
ان العلم الموجب نحصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه ولو اريد في ذلك ان العلم الوجداني بالمسائل حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار على تلك المسائل كان خروجا عن سوق وان لم يكن فيه تعسف من جهة المعنى لان المراد حصول العلم من
حصوله بتسامع تلك المسائل ايضا واما كلام بعض المعاصرين ففيه ما لا يخفى فان كلام بعض المعاصرين بعد العلامة ايضا
صريح في ارادة اثبات امكان العلم بالاجماع في هذه الازمان بطريق التتبع وتامل الكتب وملاحظة الرايات وامثال
ذلك من الامور الحدسية وليس غرضه دعوى امكان ذلك بطريق النقل بل ياباه قوله من دون ان ينقل الاجماع ونحوه
اوضح في ذلك [illegible] ان الغرض من تتبع كلمات العلماء [illegible] التي تضمنت نقل الاجماع ومن الواضح ان غرضه
تتبعها تحصيل الاجماع في هذه الازمان [illegible] تلك العبارة [illegible] من الزمن السابق الى الزمن اللاحق
تعرض البعض المذكور لحكاية نسبة الحكم الى الاصحاب او المشهور او العلماء [illegible] النسبة المذكورة [illegible]
واما من جهة المرجع على تذكير الراي الموجبة للعلم بالاجماع بعد انضمام ما عداها [illegible]
نسبة الى المشهور الذي هو غير الاجماع بهذا المسلك الذي كلامنا فيه واما التعسف الذي اورده على
مرجع الضمير فهو بعدم [illegible] الامر الثالث قد عرفت ان الملاك في
اعتبار الاجماع في هذا المسلك هو اشتمال القول المجمع عليه على قول الامام [illegible] اتفاقهم على الاشتراط وجود
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الاشتراط وجود على طرق الفقهاء دعوى صدق ما ذكره اتفاقا على الصورة المذكورة غفلة واضحة لكن لا لان الاشتراط على
الوجه المذكور يدل ذكره تولى القضية سالبة وهي ظاهرة في صورة انتفاء المحمول او حقيقة فيها كما بين في محله اذا
منا هذه الدعوى اعتبار تلك القضية منتفية الموضوع بل لان الصورة المذكورة تصدق فيها العلم بالجميع بالعلم
بعزة ذلك الواحد في الوقت وانما جاء الالزام العقلي بعد فرض العلم بدخول الامام ثم والعلم بنسبه عن ذلك الواحد
وسبق جهالة البعض انما في صدق العلم بالجميل بعد صيرورة المجهول معلوما كيف وكل علم مسبوق بالجهل في حق غيره
تعالى وهو ظاهر ومن هنا القى دعوى السابق وهو اسلافنا الشريف طيب رمسه الى الاشتراط كون المجهول زائد من
واحد ومن الكلام المقوم عليه ولكن التحقيق ان ذلك التبديل بالنسبة الى تسهيل ولعاجة القائل هنا الزيادة
اشرنا في توجيه الاولوية من استحالة العلم عن بين الواحد مع جهالة كونه الامام ثم فرض كونه مجهولا لا ينفك عن عدم معلومية
شخص في فاذا صار المجهول معلوم الحال فاين مقتضي ذلك الاشتراط واوهى من الاعتراض المذكور ما ذكره بعض افاضل
مقام الاعتراض على الاشتراط المذكور من ان الامام معلوم الاسم والنسب لكنه غير معلوم الشخص والمذهب فلا يصح هذا
الوجه لاعتبار جهالة الاسم والنسب كما هو المعروف بينهم مع ما فيه من اساءة الادب وذلك لان معلومية الامام
ورتبته لا يتاتي لنا من استكشاف قوله من وجود مجهول النسب بعد استقصائنا وذلك هو ذهنهم اذ ليس الغرض الانتقال
الى معرفة اسم الامام ونسبه لان الامام معلوم من هذه الجهة البتة بل يمكن منع ذلك على الاطلاق سيما في بدء الغيبة
وخصوصا في اعراب البادية اذ لا شبهة في ان جميع احاد الناس ممن كانوا موجودين في عصر امير المؤمنين صلوات الله عليه
او الحسن والحسين عليهم السلام او سائر الائمة عليهم السلام لم يكونوا عالمين باسمهم ونسبهم ولو كانوا عالمين يكون كل منهم
مفترض الطاعة عند الشاهد وجملة من مستضعفي وعوام العصر انهم لا يعرفونهم بالاسم والنسب الا ما حكي
ان واحدا سئل عن علي ابن ابي طالب والحسن والحسين عليهم السلام فاجاب بان الحسن والحسين من بنات الغادة وامالهما
بن ابي طالب فما ادري ايش هو والحكاية في السنة عوام العصر معروفة ولعل نظر المعترض الى ان المقصود لا
هو العلماء لانهم المحصلون للاجماع المنتفعون في الاقطار والاصقاع لا المستضعفون والعوام اذ لا هم الا

وظاهر ان

وظاهر ان العلماء عارفون بهم وباسمائهم عليهم السلام وامهاتهم وابائهم وبناتهم وازواجهم وخدامهم واعمارهم
وبلادهم ومشاهدهم واحوالهم واخلاقهم وغير ذلك من خصائصهم ما ينبؤه في كتبهم واشتهر في زبرهم وانما
نرجح سوء الادب هذه فهو لظهوره يا لسر نظرهم يمكن الاعتراض على الاشتراط المذكور بان نسبي الاول الى ما لا يجدي
بالنسبة الى استكشاف الحجة من راي الامام عليه السلام للمنتظر عجل الله فرجه ولو اغمضنا عما اسلفناه من حقيقة توقف على
الاجماع بهذا المسلك في هذه الاعصار بكان الحمل بمكانه واحواله وصورته وهيئته وانه على هي بين العلماء او
بصورة اخرى على الداني ام لا يمكنا الوصول الى حضرته ام لا بل الاصح انهم سيد في هذه الاعصار حكاية ولم يرو عنه نقل
عنه رواية وان كنا معاشر الامامية قاطعين بوجوده ووقوفه على اعمال العباد واطلاعه بامور البلاد وتعرضه في
عالم الكون والفساد وانظاره لامر الله بالشكل ليملأ الارض قسطا وعدلا على ذلك على البراهين القاطعة والادلة
الساطعة وبالجملة ان دعوى العلم برايه بمجرد اتفاق العلماء والحال هذه مجازفة واضحة لا سبيل الى ذلك الا بما
من النقل المتواتر او الاحاد واما ما يحصل بها عن فيض الفساد من جانب العصبية والعناد سيما في هذه بل
فالمنع كما هو محل الجدال وعدم جرح بدوه العلماء على الرضى بقوله فيا بين الاقوال واذا لم يمكن العلم بمذهبه عليه السلام
في صورة اتفاق العلماء في صورة اختلافهم او عدم العلم بوفاقهم الا اوضح فانه يحتمل جهل العصر على
من سعى فيما من الدلائل من دعوى حصول العلم في هذه وانه في صحته والعلم بمذهبه وان لم يستعمل العقل
كاد يلحق في عصارنا وما شابهها بالمستحيل الا بعيد يكذب بعض الدعوى لذلك بل الاصح حقيقة للعلم
بصدقه ومن ذلك يعلم فساد ما نقل عن ابن زهرة في الجواب عن هذا الاعتراض من ان امام الزمان عجل الله فرجه
العين بيننا بلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ووجه قولنا انه غائب انه مجهول العين
عن الشخص لا يرى بذكر الغيبة انه غائب لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه وما ذكرناه في حال الغيبة الا انه كل من
ينسبه من جملة الامامية انتهى واعجب من ذلك مصيره الى ان الحجة عليه السلام في مغل شخص لا مكان بلانا باهل نخرة ولانا ثم
الغيبة مع العلم بالحال وتمكن من الرؤية عليه السلام وان غاب عنا الا انه بين ظهرانينا ويرانا ويلقانا ونلقاه وان كنا

لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرانا ويطلع على اعمالنا ويعرض عليه اعمالنا انتهى فقال مضافا الى ما عرفت ان
الحكم بانا نراه ونلقاه ما لا يساعده دليل لان كل من راجع نفسه لا يرى في نفسه الا الشك في ذلك ولا يمكنه دعوى
اللقاء قطعا ولو بعنوان المجهولية ولو اريد ملاقاة المحل او الكثرة اوكثرة بالخطب افظع وارادة ملاقاة الاوحد
من الناس ما لا ينفع وكونه موجود العين فينا يقتضي اخبار القطعية ونادرة اللطف لا يستلزم ذلك بعد عدم
ما ذكره من الاخبار والقاعدة بذلك وهذه تقتضيان الارتباط بالمحسوس من وجوده ونفوذه في العالم واطلاعه
على اعمال العباد وظهوره في الرض وان اختفى الحكم بظهوره فيه وغير ذلك ما اشرنا اليه وهذا نتشابه للاستدلال ماذكر
غير جاعل من نصيب ده وما ضر على الحال بعد ما ذكرناه وفي هذا المجال هذا ويمكن التفصي عن الاعتراض المذكور
بان مرجعه الى عدم امكان استكشاف راي الامام المنتظر عجل الله فرجه من الاجماع على مسلك القدماء مع ان الاجماع
لا يمكن تحققه على مذهبهم لانه عبارة عن اتفاق الجميع ولو انعم لعدم العلم بموافقة الامام عليه السلام معهم فاصوات
الاشكال في العلم بحصوله لا في حصول العلم من قوله كما اشار اليه بعض افاضل المتاخرين وزاد بعد جوابا اخر
معه الاستقصاء الاقوال وهو انا اذا علمنا دخول الامام عليه السلام في جملة اقوال الامة عن تمييز بينها فانه يعرفنا جميع اقوال
الذين لم نعرف نسبهم من صحة عقائدهم في الاصول وعلمنا انهم من العلماء او افاضل في حقوقهم ذلك للعلم بكون
احدهم الامام عليه السلام وجوازه بالنسبة الى كل منهم ولا يعتبر اقوال غيرهم من معلومي النسب والمخالفين في اصول المذهب
سواء وافقوا الباقين في الحكم او خالفوهم وسواء كانوا مثلهم في العدد او اقل او اكثر الى اخر ما قال وقد
يجاب عنه بان هذا مع انه مجرد فرض لعدم معلومية دخول قول الامام عليه السلام في المجمعين من غير جهة الاجماع
لا يلائم مع هذا المسلك الذي هو اتفاق الكل فتحقق في سابقه الثاني ان اعتبار الاجماع على هذا المسلك
انما هو لتعرف قول الامام عليه السلام ومقتضى ذلك عدم كون الاجماع حجة لعدم العبرة بقول غير المعصوم وعبارة ابن زهرة
موصيه بالحجية ما لا وجه له لعدم التعويل على قول سائر الامة الا لهم موافقته لهم كي يتحقق الاجماع وعدم العلم
بتحققه ان لم نعلم الموافقة لتطرق احتمال مخالفته لهم والى ذلك يرجع ما يقال في تقرير الاعتراض ان علم انه قال

بل لنا قال

بل لنا قال سائر الامة فلا يصح الاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله عليه السلام والا فكيف يقال انه موافق لهم انتهى
واصل هذا الاعتراض من العامة كما يساعده تصفح كلمات المرتضى قال في الذريعة وان كتب انه عما افاضوا به
من قولنا ان الاجماع حجة مع ان المرجع في كونه حجة الى قول الامام عليه السلام من غيرنا ايكون الاجماع تابعا وبنسبون الى
هذه اللفظة الى اللغو والعبث انتهى محل الحاجة ومثله يظهر من غيره ايضا وان مقرب المذكور يرجع الى ان
وما هو ذهنيا على ما هو الظاهر من ان معنى قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم ان اسناد الموافقة لهم مع
عدم العلم بها لا يمكن ولا يقبل به احد ومن المحتمل بعيدا ان يكون معناه انه مع الجهل بالموافقة كيف يمكن
العلم بالاجماع ان العلم به يتوقف على العلم بقول الاحاد التي هو من جملتها فيدور لان العلم بقول الحجة
يتوقف على العلم بقوله فلو توقف العلم بقوله على العلم بقولهم لزم الدور ويتحقق ذلك في المقام فيه
في اول المسئلة اجمالا وفي الاواخر ان شاء الله تعالى مفصلا فلا اعادة تذنيب مقتضى المسلك المذكور عدم جواز
نقض الاجماع وعدم جواز احداث قول ثالث سواء اتحد الموضع او تعدد نفيا على نفي الثالث ولا احداث
ام لا فاتهم دليل على احد القولين ام لا والوجه فيه واضح للزوم رجوع الامام عليه السلام عن قوله والا لخرط وقد
من ثالث ومنها بالطلان فالعلم بصحة الثالث انما هو قول الفقيه ونحوها وان العلم كونه بيانا للواقع وستعني من المنطق
ثابتة مسئلتان احدهما ما اذا انكشف الاجماع على حكم ظاهري بجوز مخالفته بالدليل الواصل الى الواقع ولكن
مخالفة الاحتياط كما اذا ان كان كذلك انكشاف في الاجماع البسيط ثانيهما ما اذا كان القول الثالث عوضا عن الاحتياط
وان كان الاجماع كاشفا عن حكم واقعي مثال الاول ما اذا انعقد الاجماع المركب على ان الحكم في الشيء الفلاني
اما الوجوب او الحرمة وافترق في القولين الى فريقين وعلمنا ان حكم كل فريق لاجل التعبد بلا يجوز مخالفة
بدليل دال على ان الحكم الواقعي هو الكراهة مثلا ومثله لو فرض فالحرمة بالنسبة الى نفي الثالث بعين حقيقة
الثالث في نفس الامر فرض الظاهرية بالاضافة الى الاصل لكنه يمنع من مخالفتهما معا فيما اذا لم يكن الثالث
مقتضى الاحتياط وانما الثالث لحكم الظاهري في صورة المباحثة فيما اذا استكشفنا بالاجماع حكم الامام عليه السلام

المخالفين فيجوز المصير الى مخالفتهم بالدليل الدال عليها الوتم كما عليه بعض محققينا وثانيًا كما اذا انعقد الاجماع المركب
على ان ارتكاب الامر الفلاني مباح او حرام فيجوز الحكم بكراهته او على ان حكمه الوجوب والاباحة فيجوز الحكم بالاستحباب
عملًا بالاحتياط فتم واما جواز المخالفة فلو ظهر من طائفة قول ولم يعرف له موافق ولا مخالف ففيه ما لا
فيه الظهر كما لا يخفى واما على المسلكين الاخيرين فيحتاج جواز المخالفة فيها الى البسط ولعلنا نشير اليه ان شاء الله تعالى
ثم انك قد عرفت سابقًا ان الكلام في هذا المسلك يقع تارة في الصغرى من ان اتفاق الكل اي شئ يتحقق
وكيف يمكن العلم به واخرى في الكبرى من حجية الاتفاق المذكور فهذا الكلام هو الكلام في الصغرى واما الكبرى
فقد اشرنا اول الدخول في المسلك المذكور الى ان الكلام فيها لا يقع في اصل الحجية لتسالم الفريقين عليه وان
انكرها علينا انكاره زعمًا منهم ان انكار حجيته من حيث هو انكار لحجيته على الاطلاق وقد مر انكار المخالفة
ابن حرب وبشر والنظام وبعض الخوارج مما لا اعتبار به في المقام فالكلام ح انما يقع في مدرك الحجية يعني
حجية الاجماع المذكور هل هو لاجل اشتماله على قول المعصوم كما عليه تابعه او لكونه اجماعًا من حيث هو كما
عليه مخالفوه قال في الذريعة والصحيح الذي نذهب اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعًا على جميع الامة او على
المؤمنين منهم او على العلماء فبما اعتبر في اجماعهم وعلى كل الاقسام لابد ان يكون قول الامام المعصوم داخلًا
فيه لانه من الامة واجل العلماء فالاسم يشتمل عليه وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقًا صار قولنا
موافقًا لقول من يذهب الى ان الاجماع حجة في المعنى وانما الخلاف بيننا في موضعين احدهما التعليل لاني
العلالة لانا نعلل كون الاجماع حجة بان العلة اشتماله على قول المعصوم وقد علم انه سبحانه انه لا يفعل القبيح لا
منفردًا ولا مجتمعًا وانه لو انفرد لكان قوله الحجة وانما نفي بان قول الجماعة الحق قولا موافق لهاهنا لاجل
قوله لا شئ يرجع الى الاجماع منهم ولا يتعلق بهم ومن خالفنا يعلل مذهبه بان الله تعالى علم ان جميع هذه
الامة لا تتفق على خطأ وان جاز الخطأ على كل واحد منهم بانفراده فللاجماع تاثير بحال وقولنا انه لا تاثير له
انتهى كلامه رفع مقامه فاتضح منه ان الفرقة الاولى ذاهبون الى ان اصل الاجماع من حيث هو ليس بحجة وانما

ما تعلق

ما تعلق به النص في ذلك وفقدنا ما يدل عليه سواه واما كون حجة من حيث اشتماله على قول من ثبتت عصمته ووجب اتباعه على
ما اقتضته الحجج القاطعة المذكورة في كتب اصحابنا الكلامية ومن هنا تراهم يعللون اعتبار ذلك ويعتبرون دخول
خروج معلوم النسب لعدم ضرره في الاجماع بل يشترطون وجود مجهول النسب فيه كي يجتمع مع العلم الاجمالي بدخول
المعصوم في المجمعين ولا يصغون الى اتفاق جماعة علم خروجه منهم او لم يعلم دخوله معهم ولم يحكم بالاجماع
الفتاوى على القواعد لو فقد خلاف واحد او الف معروفي النسب فلا عبرة بهم انتهى وسئل المحقق عن المذكور
والمعزو عن ابن ادريس في نكاح السرائر انه قال وليس ذلك الاجماع في قول رجل وثلاثة ولا من عرف اسمه
ونسبه لان وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم من الخطأ في جملة القائلين بذلك فاذا علمنا
في جماعة قائلين بقول ان المعصوم ليس هو في جملتهم لا نقطع على صحة قولهم الا بدليل غير قولهم واذا تعين
المخالف من اصحابنا باسمه ونسبه لم يؤثر خلافه في دلالة الاجماع انتهى وفي المنقول عن كتاب الغيبة
للشيخ فاذا اعتبرنا اقوال الامة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيه فان كنا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه
نعرف انه ليس بالامام وان شككنا في نسبه لم تكن المسألة اجماعية انتهى وشد العدة والذريعة وغيرهما
واما الفرقة الثانية فزعموا ان الاجماع من حيث هو حجة وان العصمة قائمة بوصف الاجماع وان جاز الخطأ على
كل واحد والمتفق الزائد وجوهًا من العقل والنقل والتصديق لها وان كان لا يجدي لان الاجماع عندهم حصل
هو معتبر عندنا كما عرفت من الذريعة الا انا نذكرها كي يعلم عدم دلالتها على مذهبهم بل دلالة بعضها على
ما تعد احدها ما ذكره غير واحد منهم كالحاجبي والعضدي والرازي وغيرهم من انهم اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون
على القطع في حكم شرعي بمجرد تواطؤ ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم
ذلك فيكون مقتضاه وهو هنا تخطئة المخالف له حقًا وهو يقتضي حجية الاجماع لان القطع بخطأ
احد المتقضين عين القطع بحجية صاحبه او يستلزمه انتهى واما الحو على القطع لان يجد الاجماع على

[illegible]

تخطئة المخالف لا يدل على ازيد من حجية الاجماع واما كونه قطعيًا كما هو المدعى ففي هذا الاستدلال اجمال
اسناده ايضا بالتخطئة الدليل ظني معتبر لا يقال المدعى اثبات اصل الحجية لا اثبات كونه حجة قطعية لانا نقول
توسط القطع يكون لغوا وهو ظاهر نعم صح الاعتراض بان هذا الاستدلال انما تم على القول بكونه دليلًا قطعيًا
كما هو مذهب اكثرهم واما على تقدير كونه ظنيا على ما صرح به جماعة منهم كما سيأتي ان شاء الله تعالى ثانيها ما
ذكره العضدي تبعًا للحاجبي من انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع
بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه ممتنع عادة توضيحه ان الاجماع ان
كان دليلًا قاطعًا فمقدم على القاطع صح كلا الاجماعين وان كان غير قطعي ومقدمًا على القطعي بطل الثاني الا
اذ ليس في احدهما حكاية كونه قطعيًا وان كان قطعيا وغير مقدم على القطعي بطل احدهما اذ ليس في ثانيهما مع قطع
النظر عن قول المستدل بل القاطع الى دلالة على ان القاطع لابد ان يقدم على القاطع لان عدم جواز تقديم
غير القاطع على القاطع كما هو مفاد الاجماع الثاني اعم من الدلالة على جواز تقديم القاطع على القاطع فضلًا
عن وجوب تقديمه عليه لان مفهوم الوصف كمفهوم اللقب في عدم الاعتبار عند الاصحاب وان كان غير قطعي
ولا يقدم على القطعي كذب الاجماعان معًا اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه حينئذ ليس القاطع الى داخلًا في
معقد الاجماع الثاني ومنه يعلم لزوم تعارض الاجماعين على تقدير كونه قطعيًا غير مقدم على القطعي وكذا
لزوم تقييد قوله غير قاطع بعدم تقديمه على القطعي لعدم لزوم تعارض الاجماعين مع عدم التقييد كما
في الصور المشار اليها وثالثها ما عزاه العضدي الى ابن الحاجب من ان الاجماع يدل على وجود
دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون بل يترتب عن المحال تواطؤ
فحول العلماء ونقاد الاجلاء وارباب الفطانة والذكاء والعارفين بالشريعة الغراء الاخذين بالسنة البيضاء
المحرزين قصبات السبق في مضمار التحقيق الساعين في تحرير دلائل التدقيق مع اختلاف القرائح
الافكار وتفاوت الطبائع والانظار على حكم شرعي لا يبلغهم فيه نص قاطع فان وثاقتهم وصدقهم

وصيانتهم

وصيانتهم وديانتهم وفطانتهم تمنع من تراكمهم على الاتفاق بغير علم كيف لا ولو جاز ذلك لجاز ان يتفق
على اكل طعام واحد ولبس لباس واحد وفعل واحد وان باقي الشعراء الكثيرون متصفة واحدة في معنى
واحد وعروض واحد وكل ذلك باطل بالضرورة كما صرح به في العدة رابعها ان الجميع قد اطبقوا على
القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع ذكره بعض الاجلة والظاهر انه اخذه من ظاهر كلام الحاجبيين حيث ذكر ان
الاجماع حجة عند الجميع ولا عبرة بالنظام والشيعة وبعض الخوارج لانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع
فقد نشأوا بعد الاتفاق انتهى والتعلق بالاجماع في اثبات حجية الاجماع يظهر من جماعة من العلماء
القدماء في خطاباتهم المتفرقة كالفاضل المقداد وغيره في شرح باب الحادي عشر عند قول الماتن اجمع العلماء
كافة على وجوب معرفة الله الخ حيث قال اتفق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله على وجوب
هذه المعارف واجماعهم حجة اتفاقًا كما لا يظهر من غيره ايضا خامسها ان متابعة الاجماع دفع الخوف
عن النفس وهو واجب عقلًا ومتابعة الاجماع كذلك وهو المطلوب وان شئت فقل ان مخالفة الاجماع
مظنة للضرر والاقدام على الضرر المظنون حرام فمخالفة الاجماع حرام واذا حرم مخالفته تعين متابعته
اذ لا مخرج منها وهذا الاخير غير مذكور في الدفاتر بل هو شبهة ما سنح ببالي الفاتر والجواب عن الوجوه
المذكورة اما اجمالًا فبوجهين الاول ان ما عدا الاخير دعاوى لا داعي اليها ولا شاهد عليها وانا عهدناها
على مدعيها الثاني ان كون الاجماع دليلًا قطعيًا ليس الا مسلمًا بينهم وناهيك في ذلك كلام الامام
الرازي في حاصل محصوله في غير موضع منه انه حجة ظنية ففي موضع منه ان خلاف الاجماع الذي يكون خلافًا
لبعض الفرق انما ان دلايل الاجماع ظنية فلا يكون مخالفوها وفي اخر الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة
خلافًا لاكثر الناس لنا ان الاجماع حجة ظنية فاستوى التواتر والاحاد بالقياس على السنة وفي اخر انا
لا نسلم ان المسألة علمية بل هي ظنية يعني فلا مانع من اثباتها باخبار الاحاد ولبيت شعري هذا التعصب
المتصلب من يتعه بعد الاذعان بكون الاجماع دليلًا ظنيًا كيف يحق لهم ان يردوا نسوا اصولًا ويفرعوا عليه مع ان من

الواضح ان ما هو اساس مبنى الدين لابد من كونه موجبا للعلم واليقين لا الظن والتخمين ويمكن ان يقال ان الوجوه
المذكورة مع بطلان كونه حجة قطعية هذا وقد يقال ايضا انها لاتدل على كونه حجة من حيث هو على تامل فيه وانما
تفصيله فاما عن الاول فلانه المجمعين في هذا الاجماع هم المجمعون في سائر المسائل وهم لم يعتنوا بهذه
المسألة فضلا عن ان يكون على سبيل القطع وخصوصا بعد ملاحظة اعتبار اتفاق الكل عندهم ومخالفة
المنكرين لحجيته منهم فدعوى الاجماع المذكور ولحال هذه ليست الا مكابرة واضحة ومجازفة فاضحة مع
ان المراد بالاجماع الذي ادعوا اطباقهم على القطع بخطأ مخالفه ان كان هو اتفاق جميع الامة فنسلم خطأ
المخالف لكن لا ينهض حجة على ما زعموه من اثبات حجيته بنفسه لان خطأ المخالف يكون لاجل مخالفة قول
الحجة على مذهب الخاصة ولو نهض به لكن لا ينهض على كونه قطعيا لاحتمال استناد قطع المجمعين على خطأ
المخالف الى دليل معتبر قطعي الاعتبار وان كان من جهة الدلالة او الصدور او الجهتين ظنيا فهو دليل عدم
استلزام القطع بخطأ المخالف لكون ما خالف ادلة القطع دليلا قطعيا من جميع الوجوه الا ترى ان
الامة قاطعون بخطأ من خالف ظواهر الكتاب او السنة مع ظنية الدلالة فيهما وان كان اتفاق جماعة
فان علم وجود الامام فيهم ادى بنا على احد الطريقين الاتيين فالامر على حذو ما عرفت والا فلا نم
الاتفاق على القطع المذكور بل المخطئ هو المخطئ خصوصا اذا علم او ظن بخروج الامام من المجمعين او وجود
فيهم لمن يعتنى بقوله شك وبالتامل في ذلك نقدر على تشبيه هذا الكلام في الاجماع الاخر ايضا بنوع
من التقريب على ان القطع المدعى ان كان لا عن مستند او عن ما ليس من شأنه افادة القطع فلا نعتني به
قطعا وان كان مدعيه على الاخر بعد ذر كونه لم يكن متفقا وان كان عن مستند قطعي فلعله تواتر انه
كان زمانا دقيق فان دلالة العقل والمتواتر من الاخبار مفقودة والجواب عن خامس الوجوه وحديث
نفي اجتماع الامة على الخطأ لو سلم تواتره سياتي انشاء الله تعالى والتمسك بالاجماع القطعي على تقدير وجوده يدور
وانحصار الادلة القطعية في المذكورات معدود في سلك الضروريات والمستند الظني مع ما عرفت حاله

فلا يصلح

1

فلا يصلح لافادة القطع وان كان قطعيا من جميع الوجوه مع ندرة تبعية حجيته الا عن المتشرعين وايضا لو سلم حصول القطع
كما هو دأب المجمعين بمعنى ان كل واحد منهم قاطع بخطأ المخالف فلا يلزم كون الاجماع الذي خطأ مخالفه دليلا
قطعيا عند هؤلاء المجمعين ولا يستلزم ذلك كونه كذلك عند المستدل بهذا الدليل وان كان واحدا من المجمعين
ايضا واعتماده عليهم مع جهله بماخذ قطعهم لا يجدي الا بعد تقليد عنده قطعا ومع معرفة الماخذ فالحال على
المنوال بل هذا الكلام يمشي في حق هؤلاء المجمعين ايضا اذا اعترض بعضهم على ماخذ القطع على تسليم وجوده
بعد ما توثق الحق علمهم به والجهل بذلك الماخذ وايضا ان هذه الحجة كسائر حججهم لو تمت فلا دلالة فيها
على خصوص ما هم عليه في اعتباره بل اعم منه وما يراه مخالفه كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه هذا وقد
يعترض على الحجة المذكورة بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واليهود على ان نبي بعد موسى والنصارى
على قتل عيسى والحكماء على استحالة الخرق والالتيام واعادة المعدوم ونحوها وبان المستدل ان اراد
انهم اجمعوا على تخطئة المخالف فقد اثبت الاجماع بالاجماع وان اراد ان الاجماع دل على ان الاجماع قاطع في
تخطئة المخالف فقد اثبت الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو مصادرة على المطلوب وبانه لا حاجة فيها
الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وانها
انما تدل على ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان عدم لا يقطع بتخطئة مخالفه وبانها تستلزم
اجماع المتناقضين فانه اذا اتفق تعارض اجماعين لان كلا من الفريقين مخالف للاخر ويجاب عن الاول
بان اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا اشتباه على اهل المعرفة بها والشرع واجماع اليهود والنصارى عن اتباع الاحاد والاوائل
لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانا نرى تفصيلا اذا وجد فيما ذكرناه من القيود واتفقا
ظاهرا وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة
من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص واما ان الاجماع حجة او لا فيثبت هذه الصورة من الاجماع

ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة لما جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف
على حجيته ولا وجوده ولا دلالته فلا دور وعن الثالث بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطأ مخالفهم
بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع باتفاق الكل ولذا اقتصر بلفظ القطع
في الاستدلال وعن الرابع بان الدليل انما هو في اجماع المسلمين من غير تعيين ولا اشتراط فانهم خطأوا
المخالف مطلقا من غير تعرض لحد التواتر وبان الغرض اثبات حجية الاجماع في الجملة وقد يتحقق وبانه اكثر
ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كلهم اي بلغوا عدد التواتر وبان حجية غيره يثبت
بالظواهر ويثبت حجية الظواهر بالاجماع الذي يكون من هذا القبيل فلا دور وعن الخامس بان الاجماع انما
هو اتفاق الكل فلا يمكن وقوعه على طرفي النقيض وبان في اثبات الحجة في صورة عدم المعارضة كفاية لان
الغرض هو الحجة في الجملة وبان ذلك مجرد فرض عقلي لم يتحقق الى الان في الخارج ولكن هذه الاعتراضات و
اجوبتها تظهر من العضدي على المختصر وبعد امعان النظر واحاطة الخبير يعرف صحة ما عدا الاول من
الاعتراضات المذكورة وفساد الاجوبة المزبورة اما الجواب الاول ففيه انه بعد فرض كون ذلك النص حجة
بالاجماع لا مناص عن الدور لان حجية اصل الاجماع موقوفة على حجية هذا الاجماع الخاص الكاشف عن وجود
ذلك النص وحجية هذا الاجماع وان لم تتوقف على حجية اصل الاجماع لكنها متوقفة على حجية ذلك النص
المفروض ان حجيته انما هو بالاجماع فتتوقف حجيته على حجية الاجماع ولو بالواسطة اذ لا يراد في الاعتراض
الا هو الدور لكونه مصرحا في قول المجيب ويثبت هذه الصورة المحتجة لا تتوقف ان اريد به
التوقف الابتدائي فسلم ولا يجديه او على الاطلاق فممنوع والسند ما عرفت وبذلك يعلم بطلان قول
المجيب في الجواب الثالث يدفع الدور في اثبات حجية الظواهر بالاجماع وحجيته بها مثل الدور الذي
يحال على التقريب الذي بيناه فتامل واما الجواب الثاني ففيه ان اختيار لفظ القطع صريح في ان المجمعين
قاطعون بخطأ المخالف كما تقدم فكيف يصح اسناد الظن بذلك اليهم بل كيف يمكن حصول القطع لنا

بعد فرض

بعد فرض كون مستندهم امارة ظنية سيما بعد فرض كون المستند في كل غيرهم ومع الجهل لا يحصل لنا الجزم
ان لا يمكن كون اجماعهم على القطع المذكور مستندا الى دليل معتبر وان لم يكن قطعيا لهم فلا دليل بهذا النظر عن
عن ثاني الوجوه على ما ستعرفه ولما الجواب الثالث ففيه ان مجرد اطلاق كلامهم في تخطئة المخالف
وعدم تقييده بحال بلوغ المجمعين عدد التواتر لا يوجب نفي ان يكون نظرهم في تخطئة المخالف
والذي يدفع المجيب اثبات ذلك على سبيل القطع وانى له باثباته بل المجمعون على القطع المذكور لو ادعوا
القطع بذلك في خصوص ذلك اعني الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لا يصغى اليهم ودعوى حكم العادة
على ما زاد عليه والحال هذه مما عهدته على مدعيه الا ان يكون الغرض اثبات الحجية في الجملة وان كان لا يغني
نظر في طرق الاثبات اذ لا يتم ذلك ايضا الا مع الاطلاق المذكور ان كان فيما اذا بلغ عدد الامة عدد التواتر فلا يخفى
عدم تحققه مع خروج بعضهم سيما اذا لم يكن في غاية القدرة بل خروج لنادر ايضا مضر بذلك عند اكثرهم فانهم
مصرحون بان الاجماع اتفاق الكل على ما مر وسياتي انشاء الله تعالى وان كان فيما اذا لم يبلغ عددهم حد التواتر كما
اذا كانوا جماعة او عشرة مثلا ففيه مع ان الاعتراض عليه اذ لا اجماع على القطع بخطأ المخالف لهذا الاجماع على
القطع انما قال الجواب مع الى نفي اشتراط موافقة العوام مع المجمعين وهو مع كونه اعم سلبا بينهم لحسب العادة
الى غير الاشتراط ذلك كما حكاه عنه في حاصل المحصول غير مربوط بكلام المعترض وهو ان الغرض اثبات
الحجية في الجملة ان اريد باثبات الحجية في صورة بلوغ المجمعين عدد التواتر حتى اعتقادا او حجية ما عداها عن
بعض حواشي العضدي ففيه صح ان ظاهر الاستدلال بالحجة المزبورة ثبوت الحجية كما ان المعهود منهم بل
صريح كلماتهم عدم قصر الحجية بتلك الصورة كما صرح به في حاصل المحصول بل صرح جماعة منهم حجية اتفاق
الاربعة الذين لا عبرة بغيرهم كما نسبه الرازي في الكتاب المذكور الى القاضي ابي حازم بل حجية اتفاق
الشيخين ايضا وان خالفهما ذلك الواحد الذي وجد مع الحق اتفاقا كما هو المصرح به في كلمات بعض
لم يقل الا الثاني والعكس وان اريد اثبات الحجية في هذه الصورة بهذه الحجة وفي غيرها بغيرها يكون الحجة

لو اراد اتمام المدعى بعدم القول بالفصل ولو اراد بغيره فليس الا ما يجيئ من ادلتهم العقلية الغير الناهضة والمعلم
وقال المجيب ان اكثر ما يستدل به الخ فناشئ عن مجرد المحبة والعصبية خوفا من اشراف بنيانهم على الانهدام وانتفاء
على طريقتهم من الانعدام ضرورة ان اكثر اجماعاتهم المبتدعة واتفاقاتهم المخترعة كان على عكس ذلك كما هو
بما هو الاصل لهم وهو الاصل لاجماعاتهم العقد في السقيفة ضرورة خروج كثير من الصحابة من اجماع سائر الصحابة
كصاحب الحق امير المؤمنين وولديه المعصومين عليهم السلام والعباس واتباعه واسامة بن زيد والزبير وسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري والمقداد وعمار وحذيفة بن اليمان وابي بريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة
بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان وسهل بن حنيف واخيه عثمان وابي ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله
وخالد بن سعيد وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وغير ذلك من اكابر الصحابة ممن لا يخفى مرتبته في العلم وشرفه
في العمل على احد ولعلهم بعد ذلك الى الان يقولوا بان الاجماع ليس اتفاق الكل او يدعوا حصول ذلك
الاجماع او ان الخارجين عنه لم يكونوا مؤمنين او كانوا باجماعهم راضين ونحو ذلك كما ترى واما الجواب
الرابع فانا نقول لو اراد المعترض فرض التعارض في عصر واحد وليس كذلك بل مراده مجرد تخالف الاجماعين
ولو في عصرين فان ذلك غير مستحيل عندهم لا عقلا ولا عادة بل ظاهر المصنف في ثاني ...
المنقعدة عدم استحالته عقلا في عصر واحد ايضا وح فكونه مفاد الاجماع على القطع بتخطئة المخالف
خطاء كلا الاجماعين وحقيتهما لمخالفة كل منهما للاخر من حيث كون الاجماع الاول مثلا مخالفا للثاني
بالكسر يكون باطلا ومن حيث كونه مخالفا بالفتح يكون حقا والاجماع الثاني ايضا كذلك وبذلك يظهر
وقول المجيب ان ذلك مجرد فرض لا يخفى ما فيه واما قوله ان في اثبات الحجية في صورة عدم المعارضة الخ
ما فيه بالتامل فيما مر اتفاق بجواب الثالث عند الكلام على قول المجيب ان الغرض اثبات الحجية في الجملة واما الجواب
عن الثاني فبما اسلفناه من انه مجرد دعوى لان المسلم لم يكن معنونة وانه احتمال لم يحتج الدليل وانه لا
ينهض على اثبات حجيته من حيث هو وانه على تسليمه لا يثبت ازيد من حجية الاجماع الذي يقع حد التواتر

اذ لا اجماع

اذ لا اجماع على تقديم غيره على القاطع بزعمهم واستقصاء الكلام في الجميع يظهر مما سبق ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد
بالقاطع في الاجماع الاول ان كان ما هو قطعي من بعض الجهات كان يكون قطعيا سندا فقط كالكتاب العزيز
او دلالة فقط او بحسب الاعتبار فقط كما في الاحاد من الاخبار والشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك
وبغيره ما لم يكن قطعيا من بعض الجهات بمعنى كونه قطعيا من جميع الجهات فلا يكون الاجماع الاول منعقدا
... اما الاول فلان كل دليل من الادلة يصح تقديمه على ما كان قطعيا من بعض الجهات بعبارة اخرى
ما كان من بعض الجهات قطعيا يقدم على ما كان من بعض الجهات ظنيا من غير فرق في ذلك بين الاجماع
وغيره واما الثاني فلانه لو ادعي ان ما كان ظنيا من جميع الجهات لا يقدم على القاطع وهذا ... سواء اريد بالقاطع
المقدم عليه مثل ما اريد بالقاطع في الاجماع الاول او مثل ما اريد بغير القاطع في الاجماع الثاني اما على الاول
فلا اجماع على تقديم ما كان ظنيا من جميع الجهات على ما يكون قطعيا من بعض الجهات حتى يكون الاجماع
على المنع هذا التقديم غير مستقيم مع كون الاجماع قطعيا من جميع الجهات اول الكلام واما على الثاني
فلان نفي تقديم القاطع من جميع الجهات على مثله من جميع الجهات مع فساده في نفسه ضرورة استحالة
القطع في طرفي النقيض لو لم يجعل السلب المذكور من باب عدم الموضوع وكمال بعده في المقام غير مربوط
بالمرام ولو جعل قولنا ما لم يكن قطعيا من بعض الجهات بمعنى نفي القطعية من جميع الجهات بمعنى
الاجماع الثاني ان ما كان مشكوكا من جميع الجهات لا يقدم على ما كان قطعيا كذلك او من بعض الجهات
ومثله لا يحتاج الى تجشم الاجماع ولا له دخل في محل النزاع وان كان المراد بالقاطع في الاجماعين القاطع
من جميع الجهات وبغيره في ثانيهما ما لم يكن قطعيا من جميع الجهات بمعنى كونه مشكوكا من جميع الجهات
كما هو المعنى الثاني للسلب الاول او بمعنى كونه قطعيا من بعض الجهات فيرد على الاجماع الاول الامران
البين استحالة القطع على طرفي النقيض وعدم ارتباطه بالمدعى وعلى الثاني ما عرفت ايضا من ان عدم
تقديم المشكوك من جميع الجهات على القاطع كذلك او من بعض الجهات بديهي لا يكاد ينتظم محلا للبحث

وبالتامل فيما ذكرنا يعرف حال صورتي المخالفة في الاجماعين والجواب عنهما وهما ارادة القاطع بالمعنى الاول في الاجماع
الاول وعدم القاطع بالمعنى الثاني في الاجماع الثاني وعكس ذلك وقد يجاب ايضا بما مر الاشارة اليه من ان القطع
بمفاد الاجماعين المذكورين لو سلم فانما هو ثبوته في حق المجمعين واما المستدل فان لم يعثر على ماخذ قطعهم
او عثر على عدم الماخذ او عثر على ماخذ ظني فكيف يحصل له القطع وان عول في ذلك على وثاقة المجمعين فعلى
تسليمه انما يفيد كون الاجماعين عن مستند معتبر واما كونه قطعيا فلا ولو سلم فانما يكون قطعيا في اعتقادهم
ولعل المستدل لو عثر عليه حصل له القطع بعدم صلوحه لحصول القطع وان ادعى العلم بوجود الماخذ القطعي
فلنا ثبات بان كان صادقا واما الجواب عن الثالث فانه مضافا الى ما في الاجوبة المتقدمة يرد عليه ان
وثاقة المجمعين ودياناتهم على تقدير التسليم لا تدل على ازيد من كون اجماعهم عن ماخذ معتبر عندهم واين هذا
من استلزامه لحصول القطع لغيرهم وليت شعري كيف يصح لهم الاتكال في ذلك على وثاقة المجمعين مع انهم
مصرحون في كتبهم على اعتبار قول العصاة في الاجماع بل وقول من يخالف في الاعتقاد اصحاب الاجماع فهذا
امامهم الرازي ينادي بالنص المسئلة الثانية ان كان في الامة من يخالفنا في الاعتقاد فان لم نكفرهم لم
ينعقد الاجماع دون قولهم لان غيرهم ح يكون بعض المؤمنين وان كفرناهم انعقد اجماعنا دون قولهم
لكن لا يجوز تكفيرهم به لانه فرع ذلك التكفير فلو استفيد منه لزم الدور واما العصاة فقولهم حجة في الاجماع
لان المعصية لا تزيل عنهم اسم الايمان فيكون قولهم مع من عداهم قول بعض المؤمنين انتهى ومثل ذلك يظهر من غيره
ايضا على ان احتمال الشبهة متطرق في حقهم على تقدير الغض عن القدح في دياناتهم والتنظير بالامثلة المذكورة
في الحجة المزبورة فشبيه كاسد وقياس خاسر لفقد الدواعي هناك بخلاف الاجماع قال في العدة بعد ذكر هذا
الدليل وهذا ليس بشيء لان ما ذكروه لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميع ما يجمع الدواعي الداعي واختلاف الهمم
العادة مانعة من اتفاقهم في الدواعي والارا في الامثلة التي ذكروها وليست مسئلة الاجماع من هذا الباب لانه
يجوز ان يدخل عليهم الشبهة فيعتقدوا الشيء بل انه دليل فيعولوا عليه وقد دخلت الشبهة في مثل اعتقادكم ...

فيما تعلق

فيما تعلق بباب الديانات الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام مع اتفاقهم على ابطال الاسلام وتكذيب
نبينا صلى الله عليه وآله وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة ولم يدل اجماعهم على ذلك دليلا على ابطال الاسلام لانهم
انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم وانهم لم يمعنوا النظر في الطرق الموجبة للعلم بصحة الاسلام وكذلك القول في
اجماع الامة على ان ما امنع من اجماعهم على الباطل فانا نمنع من اتفاقهم على ذلك ولا نمنع ان يتفقوا على خلاف الحق بعد
والتواطؤ لان التواطؤ على امثالهم ومن هو اكثر منهم جائز وانا نؤمن من ذلك اذا دل الدليل على كونهم
حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته فنحن في شك من ذلك والمنع منه غير صحيح فان قيل لو جاز عليهم الخطاء لجاز
عليهم لجاز على المتواترين الخطاء فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين ينقطع بنقلهم العذر ولو
جاز ذلك في المتواترين ادى ذلك الى ان لا نثق بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نقلوه وذلك يؤدي الى ان لا يعلم
ضرورة خلافه قيل المتواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب
العلم الضروري عند من قال بذلك او علما لا يتخالج فيه الشكوك عند من قال انا لا نكتسب فالحجة في نقلهم تحصيل
العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان لا ينقلوا ما نقلوه اما خطأ او عمدا فيخرج خبرهم من ان يكون موجبا
للعلم فلحق ح بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين لا اشكال فيه ولم يجد هذه الجزء
الاشذ من القائلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا على ادلة السمع في هذا الباب انتهى كلامه رفع
مقامه ومثله نظيره من المرتضى قده في الذريعة عند الكلام في الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء ولعلنا
نتصدى لنقله هناك ان شاء الله تعالى ثم ان الحجة المذكورة لو تمت فلا تضرنا ولا تنفعهم كما هو الحال في اكثر ما تعلقوا
به على ما سبق التنبيه عليه واما الجواب عن الرابع فبوجوه يظهر مما سبق ويمكن ان يجاب ايضا بوجوه اخر
الاول ان دعوى انطباق الجميع بعد الاطلاع ظاهرا على اخذ الكل في حد الاجماع والاعتراف بخروج الشيعة
كما صرح به الرازي والحاجبي والعضدي والبيضاوي والاسنوي ونظرائهم ليست الا مصادرة لهم كيف لا
وهم مصرحون بعدم انعقاد الاجماع لو كان هناك مخالف وان قل قال في شرح المختصر على الحاجبي لا ينعقد

الاجماع مع وجود المخالف وان نقل لان الدليل لم ينهض الا في كل الامة وفي حاصل المحصول لا ينعقد الاجماع
مع مخالفة الواحد والاثنين الى ان قال الثالث ان من اعدائهم بعض المؤمنين خلافا لمخالفهم ادلة الاجماع وفي
التنقيح وشرطه اتفاق الكل لان الحجة اجماع الامة فاتفق واحد من اهله لا يكون اجماعا وربما اختلفت
الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المؤمنين مع جهالة مطلقة بل صرح بعضهم
بان المخالف الثالث اذا انفرد اعتبر بتحقق الاجماع وان لم يعتبر بحجية حيث قال بعد العبارة المنقولة وفي
فصل نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابي موسى الاشعري
على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابي طلحة ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لما ذكرنا ان الادلة لا
تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة وغير ذلك من كلماتهم الصريحة في عدم انعقاد الاجماع مع مخالفة البعض
وليس لهم بعد ذلك الا ان يقولوا ان الاجماع ليس هو اتفاق الكل او ان الشيعة ليسوا من المؤمنين او ان
انعقاد الاجماع قبل نشوهم او ان مخالفتهم عن العناد والجهل كما ترى اما انه عبارة عن اتفاق الكل فلما
مر مرارا وكرر تكرارا من كلماتهم الناطقة وحدودهم الصريحة واما سلب الايمان عن الشيعة فلان ظلمهم ليس يزيد
الا ان ينسبوا اليهم من الرفض وغيره ما هم بريئون عنه واما تاخر نشوهم عن الاجماع فلوضوح وجودهم
في اعصار اجماعاتهم وكفاك في ذلك وجود من تروا صغارهم يوم السقيفة بحيث لا يكاد ينكره احد منهم
وكون مخالفتهم عن العناد لا بدعة منهم من هو من اهل السداد ولو كان ولا بد فغايته بزعمهم
بزعمهم وقد عرفت تصريحهم باعتبار قول العصاة وفي عبارة قول العصاة وعدم التعويل على الثابت
بمخالفة الشيعة خارج عن الانصاف والسداد بل هو عين العداوة والعناد وما يوضح غاية التوضيح
اطباقهم على نفي اعتبار اجماع العترة الطاهرة وذهب جماعة منهم كاحمد ومتابعيه الى حجية اتفاق الخلفاء
الاربعة بل الاثنين منهم كما يراه منهم وقد صرح امامهم الرازي بانه منفرد ما تمسك به الشيعة من الادلة
على اعتبار اجماع العترة فذاهم الى دامي حصب وبكابرة حيث قال في حاصل المحصول في المسئلة الخامسة

اجماع

اجماع العترة ليس بحجة خلافا للشيعة لنا ان عليا صلوات الله عليه خالف الصحابة ولم يوجب عليهم الاخذ بقوله احتجوا
بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فكان ذاهبا عنهم واهل البيت
هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لانه لما نزلت هذه الاية لف النبي صلى الله عليه وآله عليهم كساءه وقال
هؤلاء اهل بيتي وبقوله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والجواب ان الرجس نوع
حق بالالف واللام فلا يقتضي كل الارجاس ومن حديث انه احاد فيكون مردودا عند الامامية ساكتا
على ان مجموع الكتاب وقول العترة حجة لا على ان قولها وحدها حجة مثال وهذا التعصب والانحلال في
حد لا ينبغي نفهم الحق احق ان يظهر ولا ينكر وحيث كان هذه الثانية فحيث مع ان المقام لا يسعنا لا نتعرض
له هذا ولا يخفى ان انكار حجية الاجماع الى الاباحة مباحثة واحتمال بل فرقة اوفيا حرية كما مرت اليه الاشارة مرارا
بل كررناه كيف وكتبهم قد بنا وحدها من الاعتراف بالعبارة وحتمل به محقوية ولعل منها الاسناد
المذكور انكار بعض الشيعة من غير الصحابة او حصر الصحابة الا عدم اعتباره من حيث هو وشله لا يقتضي الاسناد
الى الكل كلية الثاني ان قوله من غير دليل قاطع اما ان يتعلق بقوله الطبقة على القطع او بقوله الحكم شرعي وعلى كل
منهما اما ان يراد بالحكم الشرعي هذا حجية الاجماع كما هو الاوفق بالمقام او ما يقابل الاصولي من الخمسة المعهودة وعلى
من ذلك لا يفيده اما على الاول فلا سيما ان حصول القطع مع عدم دليل يفيده ولو سلم فاي دليل على وجوب
متابعة هؤلاء القاطعين سيما بعد الحكم بفقد ما يوجب القطع لهم فانه كما هو المراد مثله فيما ليس فيها
ما يفيد القطع بذلك كما سيأتي ان شاء الله والعقلية فقد عرفت حالها مع ان هذا الدليل لا يكون دليلا الا بعد
ولذا اقتصر ثابتة على القول بعدم اعتبار الاتفاق في المستند كما يراه بعض من ليس قوله عندهم بمعتمد
غير فرق في ذلك بين تفسير الحكم الشرعي بالمعنى الاول وتفسيره بالثاني بل الامر على التفسير الاول اقطع لان اعتبار
الاجماع في المسائل الاصولية خصوصا مثل هذا الاصل الذي هو مرجعهم في الاصول والفروع ما لم يقطع به بعد
وان لم يكن هناك دليل فكيف يثبت حجيته ولم يجب متابعته بعد وضوح عدم صلوح نفي هذا الاجماع الذي

هو بمنزلة صغرى القياس لاثبات المطلوب واستحالة استحصاله من مقدمة واحدة والرابع ان فرض عدم حصول
القطع بوجود الحجة منهم من دون ما يوجب القطع بذلك ان هذا يحتاج الى دليل على وجوب متابعة هؤلاء القاطعين
وقد عرفت عدم الدليل عليه وعدم كون ذلك حجة مستقلة على تقدير وجوده في شيء وهو ان من المحتمل قريبا
ان يكون الاجماع المذكور في هذا الدليل وفي كل موضع يكون به في حجيته مجرد اعتراف الخصم بذلك و
توافقه مع المتمسك به وان اختلفا من حيث المأخذ وعلى هذا ينزل كلام الفاضل المقداد وغيره الا ان
ذلك انما يصح التمسك في حجية بنفسه في مقابل المخالف في المأخذ الموافق في الحجية وظاهر ان ذلك لا يتم
في كلماتهم على الاطلاق لوروده كثيرا في مقابلة المنكرين مطلقا بل لا يبعد في كثيرها ذلك لاعتقادهم ان
الشيعة من المنكرين وان كانوا من المعترفين واما الجواب عن الخامس فمن وجوه تعرف مما ذكرنا ويكفي
الجواب عنه بان قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون مبنية على مسئلة الحسن والقبح والعقل بها سوى
المعتزلة منهم ولعلهم لذا تركوا الاستدلال بها في المقام نعم تركه من اهل الاعتزال بعيد عن مقتضى
الحال والظاهر بعدم تصدي اصحابنا له ما يجيء اليه الاشارة وبان دفع الضرر المظنون انما يلزمنا بالتحسين
والتقبيح احتياطا حسن لا واجب صرح بذلك الحاجبيان في غير المقام وبان وجوب دفع الضرر مختص بالاضرار
الدنيوية ولا يجري في احتمال العقاب ونحوه من الاخروية كما حكي عن العدة والغنية في المقام
وفيها الكلام قد استقصاه في مباحث سابقة وقد يوجه الاخير بان العقاب مأمون منه ما لم يرد عليه دليل
بخلاف المضار الدنيوية وان هو وان كان حسنا الا انه يرجع الى منع الصغرى وظاهر الجواب ارادة المنع
من الكبرى والتحقيق في الجواب منع الصغرى لان المراد بالضرر ان كان هو العقاب فلا ملازمة بينه
وبين الظن بكون المجمع عليه هو حكم الشارع فان الظن بالحكم قد يجامع القطع بعدم العقاب كما في الحرام
والواجب المجهولين بالجهل المركب او البسيط فيما اذا كان الظن بهما مشكوك الاعتبار بل العقاب دائر
مدار عنوان المخالفة كما ان الثواب مدار الاطاعة وهما لا يتحققان الا بعد العلم او الظن المعتبر بهما

ومنها حفوف

ومثله مفقود في الموضع وان كان المضار دنيوية والمفاسد الذاتية فمع ان الملازمة بين الظن بالحكم
والظن بها ايضا ممنوعة لاحتمال التدارك تلك المضار بمصلحة لا يعلمها الا الله او بثواب الجاهل مثلا
فيه ربما نسلم الملازمة فالضرر منفي بالادلة العقلية والنقلية المذكورتين في محلهما والاولى ان يجاب بالمنع
من صغرى القياس ان علم خروج الامام من المجمعين او موافقتهم تقية ونحوها الكثرة في تحقق الاجماع
المصطلح وتسليم القياس ان شك او ظن بدخوله فيهم لكن لا يثبت مدعاهم والاولى ان يجاب عنه
ايضا بما قالوا هناك اي يجري الدليل المذكور فيما اذا قطعنا بالظن او حكم لا يفيده من حكم اهل
والمعتزلة من غير ذي النصاب لانه ان عندهم كما عندهم وقد يعرف الجواب عن التمسك بقاعدة لزوم ترجيح الراجح
على الراجح لو لم يجب متابعة الاجماع او بان الاجماع لا يفيد الظن على الاطلاق فلا يكون الا قطعيا فالاجماع الذي
الاقطعيا فالاجماع لا يكون الا قطعيا ولم ار احدا ممن حوله في المقام هذا هو الكلام في ادلتهم العقلية
والادلة النقلية فآيات واخبار اما الآيات فاولها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا حيث جمع سبحانه بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيكون كل منهما حراما ولا ريب في حرمة المشاقة على الاستقلال
فيكون المعطوف ايضا كذلك لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب جلده واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب
اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما وترك اتباع كل السبيل ايضا مندرج في غير سبيل المؤمنين فلا واسطة فان المراد
من سبيل المؤمنين هو طريقتهم في الاقوال والافعال والاعتقادات لا معناه اللغوي وهذه الاية عمدة الآيات وقد تمسك
بها غير واحد كالرازي وصاحب التنقيح والشافعي على ما حكي عنه وغيرهم من محققيهم ونقل الاحتجاج بها عن اصحابنا
ايضا كالمرتضى في الذريعة والشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والنهاية وامثالهم واول من احتج بها
على ما نقله البيضاوي هو الشافعي حيث سئل الامام عن اية من كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة
فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى عثر على هذه الاية وفيه دلالة على ان دلالتها على المدعى بمكان من الخفاء

والآيات الدالة على حجية الاجماع

اما الآيات

بل يلزم اصبالة في استخراجها وقد اطال في الجواب منها الى ما يبلغ نيفا واربعين مما ذكره بعض الاماثل لكنا نقتصر على المختار منها ثم نشير الى جملة منها فنقول ان المشاق من فاع وقطع النظر عما علم من الخارج بحرمة المشاقة مستقلة ان من جمع بين الامرين هو المهدد بايعاد العذاب لا الاتي بكل واحد على الانفراد فان الظاهر من الجملتين المتعاطفتين الواقعتين في حيز اداة الشرط ان مجموعهما شرط واحد وان الجزاء مترتب على حصول كلا الفعلين مجتمعا او مع الترتيب كما يرى في قول القائل من دخل الدار وجلس فله درهم ومن دخل المسجد وصلى فيه ركعتين فله كذا وقوله تعالى ومن تاب وامن وعمل صالحا الاية ومجرد استقلال المعطوف عليه في استحقاق العذاب لا يقتضي ازيد من بيان نكتة في هذا الباب والجواب من انه انما هو الاستدلال في العطف ايضا وبيان النكتة ليس بواجب علينا كما ذكرنا في مقام الجواب يكفينا ابداء احتمالها وعلى المستدل اثبات ما زعمه مع ان من المحتمل قريبا ان يكون من باب التعبير باللازم فان مشاقة الرسول تستلزم سلوك سبيل غير المؤمنين لعدم الواسطة بينهما تتميم في سبيل المؤمنين الرابع عدم المتابعة اصلا على ما اشار اليه ومنه ظهر ضعف الجواب بان عدم حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين من وجوب اتباع سبيلهم نظرا الى امكان عدم الاتباع اصلا وان يكون ذكر الجملة الاولى لمجرد التوطئة للثانية بمعنى ان المتابعة الناشئة من المشاقة ترتب عليها كذا ونظيره ان من خرج من الدين وقتل النبي يستحق كذا وكذا وان يكون الجمع بينهما في الكلام لكون مورد الاية من كان في الواقع متصفا بالامرين فقد ورد انها نزلت في حق ابي طعمة بن ابيرق الذي كان يقول الشعر في هجو الرسول صلى الله عليه واله وسلم وسرق درعا من قتادة بن نعمان وخباها عند يهودي فلما اخذ الدرع من منزل اليهودي وقال هو دفعها الي ابيرق خوفا من الفضاح فنزل في حقه يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم فلما نزلت هذه وافتضح كره لحق بمكة فنقب حائطا بمكة ليسرق اهله فوقع الحائط عليه فقتله فما نزل الله فيه ومن يشاقق

الرسول الاية

الرسول الاية وان يكون غير ذلك مما يصلح ان يكون نكتة ويزول معه ظهور الاية في كون الشرط مجموع الجملتين وما قد يتخيل من ان ارتكاب امثال ذلك انما هو بعد رفع اليد عن ظهورها في ذلك بواسطة العلم من الخارج باستقلال الجملة الاولى في ترتب الجزاء ليس باولى من حمل كلمة الواو فيها بمعنى او ويكون الاستدلال بها حينئذ صحيحا لنحو حمل اذ لم يثبت ذلك في اللغة ولو ثبت ففي الندرة بمكان لا يصح معه تنزيل القران كما صرح به ابن هشام في المغني بل نقل القول بذلك عن بعض الضعفاء من المعربين والمفسرين بل في انه حكي عن ابن ابي طاهر ان القول بان المراد في قوله تعالى مثنى وثلث ورباع بمعنى او عجز عن درك الحق ودفع منع بين الحصر بعد رفع اليد عن الحكم الاحد الوجوه المذكورة ولو سلم ورود ان الامر بينهما مبني جعل الواو بمعنى او فيسقط الاستدلال المذكور ايضا لعدم ما يدل على احد الامرين بالخصوص وبالجملة المتبادر من الاية ان من جمع بين الامرين يتوجه عليه العذاب واستقلال احدهما في ترتبه اعم من وجوب الحصر الى الزام الاستقلال في صاحبه ومن الحصر الحمل الثاني نفير للاول واذا لم نقل بتعين الثاني فلا اقل من سقوط الاستدلال والاحتمالات المتقدمة غير بعيدة عن سوق ظاهر قوله تعالى نوله ما تولى هو ذلك اذ ليس في مشاقة الرسول التي هي عين متابعة سبيل غير المؤمنين ترتب عليها كذا ونظهر من الشيخ في العدة بعد الجواب عن الاية بما ذكرنا نكتة اخرى في الجمع بين الامرين حيث قال وثانيها ان الله تعالى توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة استحق به الوعيد الى ان قال كما علمنا بالدليل ان مشاقة الرسول بانفرادها يستحق بها على الانفراد الوعيد فلا جل ذلك قلنا فاما ضم المباحات الى مشاقة الرسول فانا لم نجز لانا قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد في انه لا يستحق بها الوعيد ومتى كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة وان كانت ذلك بابعدي شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما صار محظورين الا ترى انه يجوز للحر المسلم العقد على ثنتين من النسوة على الانفراد وعلى الاربع ايضا على الانفراد ولا يجوز الجمع في عقد واحد ثنتين وثنتين لان ذلك محظور ولذلك نظائر في الشرع كثيرة هذا وان كان ما ذكر

الى انه لم يثبت لنا علما ان مقتضى ضم المباحات من الحلو والشرب وان انضم الى مشاقة الرسول فانه لا يستحق به الوعيد فلم يجز ضم ذلك الى المشاقة بوقف ذلك بوجه وهو ان انكار كون المناط في الاية الجمع بناء على مسيرهم المسلك في احتجاج الشيعة بخبر الثقلين كما سبق الاشارة اليه قال ويمكن الجواب ايضا بان الشيء المعتبر في الجملة الاول وهو تبين الهدى معتبر في الثانية ايضا ومعه لا ينهض على المدعي واعتباره فيها ليس لقضاء اصل العطف به كما يوهمه ظاهر كلام العلامة في التهذيب وبعض الاساطين في كتابه اذ لم يعهد ذلك من اهل اللغة كيف والضرورة قاضية بصحة قولنا جاء زيد الفاضل وعمرو او ضرب عمرو الاعمى وبكر مع عدم كون عمرو فاضلا وبكر اعمى بل لوحدة الضمير في المتعاطفتين فالمعنى ان من يشاقق الرسول بعد ان ظهر له الحق ويتبع ذلك الشخص الذي ظهر له الحق غير سبيل المؤمنين يستحق كذا وكذا هذا ما الاربط له بالمدعي لان حرمة المخالفة الطريق الذي علم حقيته قولا واحدا ومقصود الخصم اثبات حرمة المخالفة على الشاك في حقية الاجماع ايضا فان قلت اعتبار القيد المذكور في المعطوف يستلزم استعماله في المعنيين لان المراد بتبين الهدى في جانب المعطوف عليه هو ظهور حقية الاسلام وفي جانب المعطوف ظهور كون الفتاوى حقا لان اعتبار حقية الاسلام في اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب العلم باعتبار الاجماع قلت المراد به مطلق تبين الحق الالهي في كل موضع بحسبه وفي كل مقام بمقتضيه ويمكن الجواب ايضا بان الظاهر من سبيل المؤمنين ما صاروا به مؤمنين وهو سلوك الطريقة الحقة وجادة الشريعة المستقيمة من الايمان بالله والرسول ورفع اليد عن دين الاسلام فيكون المراد التهديد على اقتفاء الاباء والالزام على الاعتداد بالشريعة الغراء والتدين بالحنفية البيضاء ولا دخل لذلك بالمدعى لو لم يكن فلا اقل من احتمال ذلك اذ كما جاز ان يريد به سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به جاز ان يريد سبيلهم في ما صاروا به مؤمنين واذا قام الاحتمال كان غاية ما يقتضي الذي يوجب التمسك به ورود الاستدلال او من العجيب ان بعضهم منع صلوح ذلك الاحتمال قرينة على

علم

التخصيص

التخصيص على تقدير التعميم وانت خبير بان هذا الاساس لكلام المجيب لان غرضه مجرد ابداء الاحتمال لا اثبات التخصيص كما ينطق بكلام العضدي الذاكر للجواب المذكور وعلى ما يظهر من خبره من دعوى الظهور كما اشرنا اولا فالامر اظهر وهنا اجوبة اخرى منها ان الغرض ان كان اثبات حجية الاجماع من حيث هو اجماع كما قد يشعر به لفظ السبيل فالاية تقضيه كثير منهم من البناء على اعتباره على طريقة الطريقية الى الواقع وان كان الغرض ذلك مع عدم دلالة الاية عليه لانتم للاصار معظمهم اليه من اعتباره من حيث هو وان كان اصل الحجة الغرض عن الجنبتين فمن دفع عنه عند الرضيع ومنها ان الاحتجاج بالظواهر اللفظية في المطالب العلمية سيما الاجماع الذي هو كالاسطوانة لبناء دينهم لا وجه له لعدم ضرورة المطلوب على تقديره عليها كما هو قضية شعبة النتيجة لاخس الحد مثبت ومن العجيب انهم بنا دون بذلك في كتبهم ويعترضون على المتعلق باخبار الاحاد في امثال المقام بانها لا تفيد علما ولذا ترك الاستدلال بها وبنحوها من الايات والاخبار بعض المحققين منهم كالحاجبي والعضدي فيما اعتقد به الرازي في حاصل محصوله من ان المسئلة ايضا ظنية فلا ضير في اثباتها بالظواهر بانه مما لا يستحق الجواب ومنها ان الحجة دورية لان حجية ظواهر الكتاب كغيرها من الظواهر انما ثبتت بالاجماع اذ لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن ولو توقف حجية الاجماع ايضا على حجية الظواهر لزم الدور صرح به شارح المختصر بقلا لما انه وهذه الوجوه تجري في كل دليل ظني تعلقا في حجية الاجماع وان كان يكفي الذب عن الدور بمنع توقف حجية ظواهر الكتاب بل سائر الظواهر ايضا على فرض تمامية الدليل الرابع على حجية الاجماع والسنن متواترة الاخبار معنى على حجية الكتاب بكفي دفعه ايضا بالاستغناء عنها في الثاني من الادلة العقلية على تقدير تماميته والعجب غفلتهم عن ذلك الكلام ومنها ما في الذريعة من ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب اتباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهرا وباطنا لان من يظهر الايمان انما يوصف بذلك مجازا فان المؤمن من فعل الايمان وهذا يقتضي ايجاب اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين دون من جوزنا ان يكون بالخلاف ظاهره ومن كشف على ذلك على انه

ايجاب لاتباع من اظهر الايمان وليس كل من اظهر الايمان كان مؤمنا فان ادعوا ان هذه اللفظة تجري
على من اظهر الايمان حقيقة واستدلوا عليه بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله عز وجل اذا جاءكم المؤمنات
مهاجرات طولبوا بالدلالة على ما ادعوه فانه يتعذر عليهم والايتان اللتان ذكروهما انما علمنا ان المراد
بهما من اظهر الايمان بدلالة والظاهر يقتضي خلاف ما حملناهما عليه انتهى وتبعه شيخنا الطوسي في العدة
وزاد فيه ان الخصم ليس له ان يقول ان توعده تعالى على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين
يستلزم وجود جماعة من المؤمنين في كل عصر وهم نحن واجاب عنه بمنع الاستلزام المذكور وتوجه
الوعيد على مشاقة الرسول مع وضوح عدمه في جميع الاعصار ثم اطال الكلام في توضيح سند المنع
بذكر الاشباه والنظائر من تقدم البشارة بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله في لسان من سلف من الانبياء
وامره تعالى اممهم بتصديقه واتباعه وعزيمة ذلك على ان وجوب اجراء احكام الايمان على من اظهر الايمان
مع الجهل بباطنه امر واضح لا يكاد يخفى على اصاغر الطلبة فضلا عن العلماء وخصوصا مثل السيد الذي
كفى اشتهار قدره وانتشار امره عن ذكره فيجب ان ينزل كلامه هذا على ارادة تعريض الى الخصم بان
مراده ان لفظ المؤمن كساير الالفاظ انما كان موضوعا للمعنى النفس الامري الذي هو التصديق بالجنان
مع الاقرار باللسان وضم بعضهم الى ذلك العمل بالاركان [illegible] من مذهبنا [illegible] الذين كانوا
الحمل على اتباع جماعة على انكم مؤمنين حقيقة وليسوا الا ائمتنا المعصومين عليهم السلام الذين لم يكونوا
[illegible] بل لا دليل على [illegible] ومتابعوه [illegible] العمل
على الامامية بدعوى [illegible] الفرقة الناجية المؤمنين دون مخالفيهم كما هو ثابت في [illegible] عليهم
العكس [illegible] لان مذهب [illegible] لعدم القطع منهم بهم ومن هنا ظهر فساد [illegible]
عليه بان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة وانا لا نسلم انحصار الطريق الى معرفة المؤمن في
العلم بايمانه بل يكفي اظهاره الايمان كما يعلم من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في ساير الاحكام

وما يؤيد

وما يؤيد ما ذكرنا عبارة العدة انه تعالى حذر من مخالفة سبيل المؤمنين وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا
في [illegible] انهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين [illegible] من الايمان خرجوا عن الصفة التي تعلق بها
الوعيد بخلاف [illegible] ثم [illegible] السؤال الذي [illegible] على [illegible] ان الحكم بعدم ايمان
الكل [illegible] على الاطلاق في غاية الاشكال وان كان بالنسبة الى [illegible] لم يكونوا
ومنها ما في العدة عن بعض اصحابنا من منع كون الجمع المحلى للعموم [illegible] على الاشتراك اللفظي
وح يكون الاية محتملة لارادة الجميع والبعض والحمل على البعض مع عدم [illegible] القرينة ليس باولى من الحمل
على [illegible] ووضع الجمع المحلى للعموم والحمل عليه عند عدم القرينة
نعم لا يبعد دعوى [illegible] في ارادة [illegible] عن هذا الجواب بعدم [illegible]
[illegible] ومنها ما ذكره [illegible] ان لفظ سبيل [illegible] يقتضي الوحدة ولا يجب حملها على كل سبيل
فكيف يمكن الاستدلال بها على ان كل سبيل المؤمنين صواب يجب اتباعه وليس لهم ان يقولوا اذا فقدنا
دليل الاختصاص حملناها على العموم لان لقائل ان يقول اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص كما
قلناه في الوجه الاول انتهى [illegible] من الذريعة وانت خبير بان للخصم ان يقول ان الله سبحانه علق وجوب
الاتباع على هذا العنوان فيجب اتباعه حيثما صدق من باب سريان الطبيعة ولا حاجة الى استفادة العموم
من اللفظ ودعوى اقتضائه الوحدة كما ترى ومنها ما [illegible] وحاصله ان المراد بالمؤمنين ان كان
من باطنه كظاهره فتقتضي ظاهر الاية الحمل على جميع المؤمنين الى [illegible] فكيف [illegible] على المؤمنين
في كل عصر [illegible] انهم بعض المؤمنين وان كان من اظهر الايمان [illegible] احدهما ما ذكرناه [illegible]
سبق ساق المدح والتعظيم من حيث الامر بالاتباع والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على
الحقيقة دون من يجوز ان يكون باطنه خلاف ظاهره ممن يستحق الاستخفاف والاهانة [illegible] بعد ذلك
والثاني انه تعالى علق وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين في [illegible] انهم لا يخرجون عن هذه الصفة

والظاهر ان قوله ايضا جواب مستقل لا مدخل له في تتمة الجواب المذكور ويمكن توجيه الجواب السابق بان
المعنى الحقيقي للايمان اذا علمنا بعضهم باندراجه تحت الاية واذا لم نعلم تحققه في موضع فلا يمكن المصير الى
ترتيب الحكم المذكور في الاية عليه اذ غاية الامر هناك احراز المعنى الحقيقي بظاهر حال المسلم وحمل فعله على
الصحيح الذي هو هنا مطابقة لسانه لجنانه وظاهر ان ليس المراد في الاية وجوب اتباع من ثبت ايمانه بالاصل
ولا اقل من الشك في ذلك وقد يختلج في [illegible] ان ذلك لا يقتضي الا عدم العلم [illegible] الاطلاق المؤمن
على من احتمل مخالفة جنانه للسانه لا العلم بالمجازية كما لا يخفى لان العلم بمطابقة الجنان للسان جزء ماخوذ
في معنى الايمان بل هو طريق الى معرفته مع انه يمكن ان يقال ايضا ان المعنى الواقعي للايمان يمكن احرازه بالطرق
العرفية [illegible] من المواضع التي ينكشف فيها [illegible] وحصول المعنى الموضوع له في المورد المشكوك بالامارات
العرفية ولعلك بعد التامل في مجامع الكلام تقف على الجواب عن الجواب باسره [illegible] ايضا وانا
الجواب عن هذا الجواب فبانا نختار الشق الاول قوله فيقتضي ظاهر الاية الخ ممنوع لان المراد من سبيل جميع
المؤمنين ليس هو السبيل الشخصي المسلوكة بالفعل بل السبيل الذي من شانه ان يسلكه الجميع وليس في
التعبير بلفظ السبيل دلالة واضحة على لزوم الاتصاف الفعلي بالمسلوكية [illegible] الامر الاول على
تقدير الشق الثاني واما الثاني على تقدير الشق الثاني فنمنع [illegible] الذكر وفي المرجع
المذكور لان من [illegible] واستحقاقه للتعظيم يكفي احراز استحقاقه بظاهر الحال والمؤاخذة على الحق في امثال
المقام بالظاهر [illegible] الاحتجاج بالاية ثم كل من علم استحقاقه للاستخفاف والاهانة لا يعتبر دخوله
في الاجماع لو علم انه من اهل البدع والاهواء والافعال [illegible] العصيان وهو لا ينافي اعتبار دخول [illegible]
في الاجماع على طريقتهم كما فعلناه من [illegible] وان كان فاسقا على طريقتنا واما ما في العدة من لزوم اعتبار
دخول كل مصدق في شرق الارض وغربها وبرها وبحرها وسهلها وجبلها على تقدير ارادة العموم من المؤمنين مع تعذر
ذلك بل عدم [illegible] بان ما ذكرنا من [illegible] ثابتة في السبيل [illegible] الكلام اوضح على

اصل طريقتهم

اصل طريقتهم في الاجماع اعني [illegible] باتفاق كل العلماء المنتشرين في شرق الارض وغربها فاشكل ومنها ما في العدة
ايضا من ان الامر باتباع المؤمنين يحتمل ان يكون لانهم في كل عصر على الحصر الذي ثبت عندنا لزوم وجوده في
كل عصر وان يكون لكونهم مؤمنين [illegible] واذا احتمل ذلك سقط ما [illegible] في تصحيح الاجماع من حفظ الشريعة
[illegible] الاستغناء به عن الامام [illegible] بان المقصود الاصلي من ذلك ايجاب
اتباع الامام [illegible] اذ لا يعقل [illegible] في حقه سبحانه بل [illegible] تعالى ايجاب اتباع
في ضمن اتباع المؤمنين [illegible] من نقض الغرض [illegible] ومنها ما في العدة ايضا [illegible] الذريعة من ان الاية
كالمجمل من جهة اخرى لانه تعالى اوجب اتباع سبيلهم في كل الاحوال ولا في حالة واحدة فمن ادعى عموم الاحوال
وليس في اللفظ عموم [illegible] ليس لهم ان يذهبوا الى الحمل على جميع الاعصار نظرا الى عدم اختصاص الكلام بعصر دون عصر
ولا الى [illegible] بوجوب اتباع النبي في كل عصر لان عدم ثبوت التخصيص [illegible] وجوب اتباع النبي في كل عصر انما
يعلم [illegible] الخطاب [illegible] بدلالة لا يمكن دفعها وليس الحال كذلك في ارادة عصر واحد بعد فقد الدلالة وعدم كون الكلام
من مقولة العموم اللفظي بادون من الحمل على جميع الاعصار [illegible] بان الظاهر من عدم التخصيص ارادة جميع
الاعصار وهذا انما يقال من ان حذف المتعلق يفيد العموم والا فلا يمكن اثبات العموم الاحوالي في حال من الاحوال
ثم يمكن ان يقال لعل الاية كانت مقرونة حين النزول بما يدل على ارادة التخصيص الا انه [illegible] لا يجب
الاجمال بعد كون الاصل هو العدم ومنها ما عن بعض الناظرين من ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك
وهو غير مراد هنا قطعا والعلاقة على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة فيجب ان يراد به
الدليل لانه سبيل [illegible] الى الوصول الى المقصود فدلت على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا الاتفاق وفيه
[illegible] من حمل السبيل على الدليل والعلاقة ليس [illegible] سبيلا [illegible] ان اقوال العلماء من طرق
عبادة الرحمن وسبل الغفران والرضوان بل الى دخول الجنان ومنها ما نقل [illegible] انها على عكس المطلوب اول
ضرورة ان سبيل المؤمنين قبل نزولها كان الاخذ بالدليل فيجب بمقتضى الاية ترك اتباع الاتفاق

المجرد عن الدليل فيكون ايجاب ذلك اتباعا لغير سبيلهم وبعبارة اخرى او في لزوم من وجوب اتباع
سبيل المؤمنين عدم وجوبه لان من جملة سبيل المؤمنين عدم اتباع كل شيء عري عن الدليل والمؤيد ان فقالوا
العلماء عندهم كذلك ايضا فظهر ان ظاهر الاية يشتمل على نوع من التناقض وكما يكفي التفصي في تخصيصها
بما عدا ما كان سبيلهم قبل نزولها كما يتفصى عنها بما مر اخرج ذلك عن وجوب اتباع كل اتفاق وان لم يكن عن
دليل كذلك يمكن تخصيصها بما عدا الاتفاق لا عن دليل حتى يكون المعنى الوجوب اتباع كل اجماع صدر عن
ماخذ ويكون علامة ح مجملة وترجيح المعنى الاول نظرا الى تقليل التخصيص بعد تعارض الوردين ما لا يسلم الكل
والاتفاق الاول اتفاق عن ماخذ هو اصل العدم بخلاف الثاني كما لا يخفى على المتامل ويكفي دفعه بعد الاجماع
بما سبق من ظهور الاية في وجوب اتباع سبيل المؤمنين من حيث هو مع قطع النظر عن الدليل ان الاية ح تكون
مثل الاحتجاج على حجية الشهرة بالشهرة مع ملاحظة ان المشهور على عدم حجية الشهرة وعلى عدم حجية خبر الواحد بقول
المرتضى قده ان الامامية لا يقولون بحجيته مع ملاحظة ان هذا الظاهر واحد ويكفي في عدم اتصافه بمعا لعدم
خروج المسئلة الاصولية من امثال هذه الموارد لانه المتبادر الى الاذهان مع ان ملزم التخصيص برجحه ايضا
مقاومة التخصيص بما عدا الاتفاق لا عن دليل اذ لا وان كان الغرض اثبات الحجية في الجملة فالامر اظهر لكنه
خلاف الظاهر منهم ومنها انهم لو اتفقوا على فعل مباح او مكروه او مندوب فان وجب اتباعهم لزم
اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعتهم كذا قيل ولا يخفى ضعفه اما اولا فبالنقض
بفعل الائمة عليهم السلام لو لم يذهب القائل الى الاجمال واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال بعد اختيار الشق الاول
ان وجوب المتابعة ان اريد به وجوبها في العمل فالملازمة ممنوعة لان وجوب المتابعة في الاعتقاد بالاباحة
لا يستلزم وجوب الاتيان بالفعل لا في حق المتبوعين ولا في حق التابعين وهو ظاهر ومع ان هذا خلاف
صريح المجيب وان اريد به وجوبها في الحكم والاعتقاد فالملازمة ايضا ممنوعة لوضوح ان وجوب الاعتقاد
بالاباحة متابعة سبيل المؤمنين ومنه يظهر فساد ما في حاصل المحصول من الجواب بقوله يخرج عن العهدة

الصورة

الصورة فيبقى حجة في غيرها ومنها ما في الذريعة والعدة ايضا من ان حظر متابعة غير سبيل المؤمنين ليس دلالة
على وجوب متابعة سبيلهم لان دليل الخطاب غير صحيح عندنا وعند اكثرهم ولهم ان يقولوا ان تعليق الحظر
على اتباع غير سبيلهم عقيب تعليقه بالعدول عن سبيل المؤمنين وترك اتباعهم فانه يقتضي لا محالة ان اتباع
سبيل المؤمنين صواب وح فخطأ احد الامرين ايجاب الاخر وذلك لانه لا يمتنع ان يكون اتباع غير سبيلهم
محرما واتباع سبيلهم مباحا او محرما ايضا ولذا صح للامر ان يقول لا تتبع غير سبيل المؤمنين محظور عليكم
واتباع سبيلهم يجوز ان يكون قبيحا وغير قبيح فاعلموا انه بحسب الدلالة نظرا بما يقولون في تخلية غير سائر الصفات
المذكورة انه يجوز اتحاد الساير وغيرها وتسليم حكمها من هذا اللفظ وحكم غيرها بدليل اخر الا ان مثاله اولا سلمنا
في العام لانا نقول بل هي موجودة وهي عدم الاتباع وليس لهم ان يقولوا ان الكلمة غير هنا استثنائية فكانه
قال لا تتبع الا سبيل المؤمنين كما يقول احدنا لغيره لا تاكل غير هذا الطعام وذلك لان هذه اللفظة
احق منها بالاستثناء ومعه لا يدل الا على حرمة اتباع غير سبيلهم لا وجوب اتباع سبيلهم والمثال المذكور لا
يفهم منه الا حرمة الاكل غير هذا الطعام ايضا ولذا صح ان يقال لا تاكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام
ولا يجوز ان يقال لا تاكل الا هذا الطعام ولا تاكل هذا الطعام فدل على ان هذه اللفظة في المثال ليست
استثنائية ولو سلم اشتراكها بين المعنيين كانت الاية مجملة وسقط التمسك بها لا يقال ان قوله لا تتبع
غير سبيل المؤمنين ظاهر في ايجاب اتباع طريقة الصالحين والمقام من هذا القبيل لانا نقول لا دلالة للفظ
على وجوب متابعتهم وانما يعلم ذلك من الخارج وهو منه خروج عن المفروض هذا محصل كلامهما مع ادنى تغيير
التغيير وحاصل مبحثهما من دلالة الاية على الحكم بجميع الوجوه نعم احدها منع حجية المفهوم المخالف
المعتبر في كلام المرتضى بدليل الخطاب وثانيها منع الملازمة بين حظر اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب
اتباع سبيلهم استنادا الى ثبوت الواسطة وهي عدم المتابعة راسا وثالثها منع الدلالة مع تسليم الملازمة
[illegible] الى ان امام الحكم لا تفهم على الاستفادة من الخارج وان كان متحدا مع حكم المنطوق ويمكن

المناقشة في الاول اولا بان الحق حجية المفهوم المخالف كما يجي ان شاء الله الا انه لا يجدي في المقام لعدم اعتبار
مفهوم الوصف وان قلنا بدليل الخطاب الا ان ما ذكره جرى على مذاق الخصم من عدم اعتبار دليل
الخطاب عند اكثرهم وان كان هو مختاره ايضا وثانيا بان مفهوم الوصف وان لم يعتبر الا ان سوق الاية
قاض باعتباره كما لا يخفى ومن بعض ما في الاخيرين وفي الثاني منعا تاما اذ ذلك مع ثبوت الواسطة نظرا الى ان
المقصود من متابعة غير سبيل المؤمنين مجرد العدول عن سبيلهم ولو لم يتبع سبيل غيرهم ايضا كما تدل عليه
تعقيبها بالغير سبيلهم لا الى سبيل غيرهم ويمكن المناقشة بمنع كون معنى المتابعة ما ذكره بل معناها موافقة
الغير فالموافقة للغير ملحوظة في حصول معناها وهو مفقود في صورة ترك المتابعة راسا وقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين معناه ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين لان كلمة غير هنا وصفية لا استثنائية اصلها
كما اشار اليه المرتضى فالاحسن في سند المنع تعميم الغير الى المتابع بالمرة وهو النفس الامارة وبعد لا يتحقق الواسطة
من غير فرق في ذلك بين تفسير الواسطة بما ذكره وتفسيرها بالوقف في الحكم والحكم بالوقف ولا بين تفسير الاتباع
بمجرد العدول عن سبيل المؤمنين وتفسيره بمتابعة الغير اما على الاول فظاهر لكنه خلاف ظاهر الاتباع واما على
الثاني فلوجود المتبع بصيغة المفعول في كل واحد من الثلث وتندرج جميعها في متابعة غير سبيل المؤمنين
ودعوى ظهور المتابعة في الموافقة لغير النفس [illegible] نحو خروج عن الانصاف او يقال ان كل من يتدين
بدين الاسلام او غيره فله فيه سبيل ولو باعتقاده وهذا [illegible] وهو يكفي في عدم وجود
الواسطة في هذا الدين الذي عرضهم فهم احكامه التي منها وجوب متابعة سبيل المؤمنين وفي الثالث بعد
ما عرفت ان الغرض من امكان الاستدلال على الخارج انه كان مجرد تجويز العقل فلا ينافيه ظهور الاية وكونه
السياق في عدمه وبذلك كاف في المقام مع الخصم وان كان لاحتمال العرفي بحيث يوجب الحيرة والاجمال فما
لا مسرح له في هذا المجال ومن جملة الايات التي تعلقوا بها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجه الاستدلال ان الله اخبر انها ما اشهر ان الوسط

هنا العدل

هنا العدل لان الوساطة لغة العدالة والوسط من كل شيء هو المعتدل منه ومنه قوله تعالى قال اوسطهم الم اقل
لكم وقول النبي صلى الله عليه وآله خير الامور اوسطها وقول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم ويقال انه من اوسط العرب وغير
ذلك مما اريد به الخيرية والعدالة فمدح الامة بكونهم اخيارا يمنع بطلان ما اتفقوا عليه اذ لا خيرية فيهم على
تقديره وتوضيحه على ما ظهر من شارح التجريد ان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان يتمم القوة العقلية بحيث يمكن
العقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن حد الحق ويتوقف عنده ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة
والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة
الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن واما تعدد حفظ التوسط لان النفس الانسانية مركبة من الروح والاخلاط
فلابد من توسطها لئلا [illegible] ولا تتجه بل تبقى الروح والعدالة هي التوسط في هذه الثلاثة وذلك
فسر الوسط هنا بالعدالة المقتضية لكون الامة على النهج القويم والصراط المستقيم منحرفين عن الزيغ والزلل
والخطأ والخطل واذا كانوا غير منحرفين عن جادة الحق يجب حجية اتفاقهم على الحكم وان كانوا منحرفين
وهو خلاف الفرض وصدور الخطأ منهم سهوا غير قادح في العدالة من غير فرق في هذا الوجه بين كون عدالة
صدور المعاصي منهم على وجه الاختيار او الاضطرار لعدم توقف اعتبار الاجماع الذي يجب تصديقه على
الاختيار وعدمه وهو ظاهر وثانيها ما يظهر من الذريعة والعدة من انه تعالى جعلهم امة وسطا كما
جعل الرسول [illegible] على الباطل كما ان الرسول صلى الله عليه وآله [illegible] شهيدا عليهم ويكون
حقا كذلك حال في شهادتهم وحقيقة قولهم ويظهر من المرتضى كون ذلك بكماله تتمة للوجه الاول
ووصفهم وسطا او عدولا حكما يعتبر في شهادته [illegible] ان يكون حجة فكذلك [illegible] ان تكون شهادتهم لانه تعالى
اجماعهم حجة [illegible] والجواب [illegible] وجوه اقواها

ما ذكره المرتضى وشيخنا الطوسي وتبعهما عليه من تأخر عنهما من ان ظاهر الاية يقتضي عصمة كل واحد من الامة لان من جمع
هذا المجموع من الاوصاف لابد ان يكون حال الواحد منهم كحال الجماعة الا ترى انه لا يسوغ ان يقال في جماعة
انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن وكذلك لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم شهداء الا وكل واحد منهم
شهيد لان شهداء جمع شهيد كما ان مؤمنين جمع مؤمن وهذا يوجب ان يكون كل واحد من الامة حجة
فعلا وقولا واعتقادا واذا لم يكن هذا مذهبا لاحد وكان استدلالهم بها موجبا له وجب حملهم
من الاية على الجماعة يكون كل واحد منهم عدلا وشهيدا وحجة في جميع اقواله وافعاله وهم ائمتنا المعصومون
المطهرون منهم بنص التنزيل كما يدل عليه ما روي عن علي عليه السلام ان الله تعالى ايانا عنى بقوله لتكونوا شهداء على الناس
ان قال ونحن الذين قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية ولو نزلنا عن ذلك فلا يسوغ
لهم الحمل على جماعة اخرى لان المعصوم عندنا ومعلوم عدم اتصاف غير الائمة عليهم السلام بذلك كما لا يسوغ لهم الحمل
على العموم ايضا فيكون الاية من هذه الجهة مجملة مع ان الحمل على العموم اعني كل من يلحق به الوصف المذكور
يبطله خفة ما يدل عليه فيها كما اشار اليه المرتضى قدس سره ولا وثوق في ذلك يعني الاستدلال بالوجه الاول والى
الثاني كما لا يخفى على المتأمل وفيه نظر فتأمل وما ذكره الرازي من ان الحمل على العموم لما كان متعذرا حمل على
جمع من الامة ووجه ايضا وان مراده ان كان جمعا معينا فالامة عليهم السلام المعصومون فلا دليل على
تعيينهم او جماعة غير معين فيأباه الخطاب في قوله جعلناكم امة وسطا ولتكونوا ويكم بل لا يدل على
جماعة غير معينة بل لا يعقل الابهام في تعديلها وان كان المراد جماعة معينة عنده دوننا فبعد الفحص
مطالبة الدليل لا يثبت بذلك مدعاه لاحتمال ان يكون تلك الجماعة هم الائمة عليهم السلام او جماعة اخرى
الامامية مع ان ارادة الجماعة لا تلائم مذاقهم من اعتبار اتفاق الكل وان كان خصوص ائمتنا عليهم السلام
فهو هدم لاساس الاحتجاج الا انه لا بأس ان يقال من شاء فيه ثانيها ما في الزبدة ايضا من ان الحمل على
العموم لو سلم يقتضي اعتبار كل من كان متصفا بهذه الصفة الى يوم القيامة فلا سبيل للاجماع فيبطل حجيته لان

٤٧

اجماع كل عصر حجة وانت خبير بان الخطاب في جعلناكم كالصريح في كفاية اتفاق كل من كان موجودا
حال نزول الاية ولا يشمل لفظه من لم يوجد من الامة بعد وان كان المعدومون كالموجودين في هذه
الصفة اذ الخطابات الشفاهية لا تشمل المعدومين عند المحققين ولم يعلم منه الحاقهم في ذلك نعم يتجه على
ذلك لزوم قصر اعتبار الاجماع في خصوص عصر النزول او المتقدم منه ومن الاعصار اللاحقة التي
ادركها المخاطبون وهم لا يقولون به قطعا بل لا اجماع مع وجود النبي صلى الله عليه واله وسلم اولا حاجة
اليه وما زعمه من انه كاحد المجتهدين خلاف صريح الكتاب العزيز ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى ولو سلم شمول الخطاب للمعدومين ايضا لا يلزم ما ذكره ايضا لان كون الامة على جادة الحق تقتضي
كون كل واحد منهم عليه فضلا عن جماعة العصر كما اشرنا اليه فيكون مفادها حجية كل جمع في كل عصر اذ ليس
في الاية ما يقتضي باعتبار المجموع من حيث المجموع واللوا خذه بلزوم الحصر في جمعه هنا لان هذا جواب في
قد قطع النظر فيه عما قيل في الاول نعم يتجه عليه ان هذا لا دخل له بحجية الاجماع لان كل واحد واحد من الامة
اذا كان على الصراط المستقيم يجب اتباعه وتوهم اندراج الاتفاق تحت الاية مع عدم ظهورها في عدم كونه
مناط الاعتبار ثالثها ما اشرنا اليه من انها انما تدل على حجية قول الامة ووجوب اتباع كل منهم ليس
في ذلك حكاية لما هو المناط في حجية الاجماع من تحقق عنوان الاتفاق بل ظاهر الاطلاق خلافه كما عرفت
وهل هذا الا كقولك للمقلد ارجع الى العلماء او للمريض ارجع الى الاطباء حيث لا يراد الا الرجوع
الى هذا النوع من الناس فتأمل رابعها ان الظاهر من بعض الاخبار وكلمات المفسرين ان المراد هو
الشهادة في الاخرة ويجوز ان يكون الامة فيها عدولا الا لحصول الملكة فيهم قبل الموت او بعده لان
لم يكونوا في الدنيا كذلك فان العبرة في الشهادة بحال الاداء لا بحال التحمل او يكون الشهادة في الاخرة
مقبولة ولو من الفاسق ويقابله بعدم القبول في الدنيا فانه مع الفارق ومع ذلك يبعد على المدعي كذا
قال جماعة والانصاف ان هذا المعنى في غاية البعد عن سياق الاية فانها سيقت لسياق المدح ويحتمل

فاصل جعلهم عدولا مستورين على الحق واي مدح لمن يشهد في القيامة مع كونه في الدنيا فاسقا منهمكا
في انواع المعاصي كيف والاعضاء والجوارح والالات تشهد يوم القيامة ولا يسوغ مدحها البتة بل كيف
يسوغ كون مثله شاهدا على الناس مع اقتضاء معاصيه لابتلائه بالحساب والعقاب وهذا
الناس ظاهر في حق من كان فارغا من جهة نفسه واحتمال اتصافه بالحساب فهو غير الاتيان
حسابه وعقابه وخروجه من النار بعيد عن الاعتبار بل الاصح ان يكون مندرجا فيما يجب من شهادة
الرسول عليه السلام خامسها ان ظاهر الاية انه تعالى جعل الامة عدولا في الدنيا ليكونوا شهداء على الناس في الاخرة
وكون الشهادة في الاخرة لا يستلزم اختصاص العدالة بها ولا يعني بها في الاخرة من فاسق بل كما
الاية يأبى عن ذلك وقد يجاب بانه لو اراد العدالة في الاخرة لقال يجعلكم امة وان لم يبعده في
الاجوبة وحاصله منع من التقريب المراد من الامة ان كان هو البعض فلا يثبت في الاخرة
البعض فلا يبعد على المدعي بالتقريب الذي يبنيا عليه وان كان
هو الكل فضلا اولا ان شهادة الكل على شيء او شخص فرع مشاهدة الكل اياه وهذا مما يمتنع في
العادة وثانيا ان الكل لو كانوا شهودا فعلى من يكون الشهادة لان من المعلوم ان شهادة كل اهل العصر
او الاعصار انما هي لاجل حفظ حق كل احد واتمام الحجة على من يحتاجون مع وجود الحفظة
والارض والحيوانات والطيور والجبال والبحار والزمن كون الكل شهودا فلا مناص من الحمل
تنزيلها على البعض او الحصر في الاجمال وحمل الكل عليها فقط والاستدلال كما لا يخفى وقد اجاب عنها على ان
بانه قد يجمع الشهادة بالاشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيده تعالى وعدله ونبوة الانبياء وغير
ذلك ويعني الثاني يكون شهادتهم على من يستحق الثواب ولا يدخل تحت الامة او على اهل الملل الاخر
عن الملة الحقة وانك اذا تاملت وانصفت علمت ان الناس يقف على ما في الجوابين اذ لا يخلو من التكلف
من هذه الامة مساويها ما في صريح العدة ايضا من انها جاءت من جهة اخرى هي ان جعلهم عدولا

وجعلكم

وغيرها انما يكون في كل احوالهم وافعالهم وان يكون في بعض الاحوال او الافعال وايضا يمكن ان يكون
ذلك فيما يشهدون به في الاخرة او في بعض الاحوال والتمثيل بالاطلاق في اثبات التعميم وكون الحمل على
بعض الامور او الاحوال دون بعض ترجيح بلا مرجح مقتضى بطلانه وقد يرد بما اسلفناه من ان الاطلاق
جميع ذلك نعم احتمال التخصيص بالشهادة في الاخرة ليس بعيدا مع ان من المحتمل ان يكون الغرض اثبات الحجية
في الجملة كما صرح به العضد فيما يتعلق بما سيأتي من الفخر ايضا من انها لا تقتضي كون جميع اقوالها
وافعالها حجة لا تمانع ذلك من وقوع الصغائر التي لا تسقط العدالة منهم فانه لا يمكن تمييز الصغائر من
غيرها كما ان الحجة فيما يقطع عليه وان لم يكن ذلك في الجملة ان الخطأ اما ان يكون كبيرا ويؤثر في العدالة او
غيره واقع من جهتهم وان اعداه يجوز عليهم ثم قال معترضا على ذلك من قبل الخصم حاصله ان
التعديل يكونهم شهداء الرضا لهم مع عدالة فان شهادتهم ان كانت مقبولة تثبت عدالتهم والا
لم يحسن التعديل واذا كان قولهم حجة فلا يكون لبعض اقوالهم او افعالهم اولوية بالنسبة الى العدالة واجاب
بان قول الله تعالى هم الغرم وقع الصغائر في العدالة هدم لذلك كله ثم قال ويقال لهم اليس الرسول
صلى الله عليه واله وسلم مع كونه شهيدا لا يمنع من وقوع الصغائر منه فهلا جاز ذلك في الامة ويجيء ذلك
يبطل الاحتجاج بالاية بالتقريب المشار اليه هذا محصل ما ذكره هنا المقام وقد يرد عليه بان ظاهر
الاية تعديل كان دالا على كونهم عدولا لا يبقى وجه لجواب المذكور لان تجنب ووقوع الصغائر لا ينافي
بمجرد الامكان العقلي مع عدم الوقوع الخارجي كما عليه جماعة من العامة في مسألة عصمة الانبياء كما لا
في غاية الوضوح وان اريد به الوقوع الخارجي ايضا فبعد تسليم العدم لزوم الخروج من العدالة
بمجرد ذلك لا يبقى مجال لكلام المجيب وان كان ولابد فلتجنب ما وصل بجميع ذلك مع انه لا سبيل الى
القطع سيما بعد شهادة الحس به اذ ليس المراد بوقوع الصغائر وخروجها على وجه الاصرار فانه من الكبائر
ولذا يعلم ان المنع من التعميم بالنسبة الى جميع الاقوال والافعال بالنسبة الى مجال مع ان التمسك بالاطلاق

في اثبات التعميم ما لا ضير فيه كما سبق عليه التنبيه خامسا ان هذا الجواب انما يتم لو اريد اثبات الحجية على الاطلاق اما لو اريد اثباتها في الجملة فلا كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه الجواب المذكور بان الاية لا تقتضي ازيد من وجوب كون الامة متحرزين عما يخرج عن العدالة من ارتكاب الكبائر عمدا ولا تقتضي لزوم تحرزهم عن ارتكابها خطأ لعدم اقتضائه الخروج عن العدالة والغرض ان الخصم لا ينفي ذلك على ما هو المعهود من مذهبهم من تجويز ارتكابها خطأ وح فلعل ما اجمعوا عليه يكون من جملة المواضع التي اتفق لهم الخطأ فيها لان جعلهم وسطا لا يقتضي نفي ذلك قطعا بل لو نفاه ايضا لا يلائم ما فهم من تجويز هذا الخطأ لكن لا يخفى ان هذا التوجيه مما لا ينطبق على المعروف من مذهبهم من منع تجويز صدور القبيح منهم كان او كبيرا على ما صرح به في الذريعة وان كان ذلك موجبا لعصمة الامة وانها مستلزمة للعدم مع انه لا يتوقف على بطلان الاحتجاج على تقدير ارادة الحجية في الجملة ثم هنا كلام توجيه اخر وهو ان مقتضى الاية وجوب اجتناب المعاصي المخرجة عن العدالة وحيث ان الصغائر لا توجب الخروج عنها عندهم فالواجب تجنبهم وردها عنهم وهو لا يلائم مذهبهم قال في الذريعة وايضا فان وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء انما يقتضي ان يجتنبوا ما اخرج عن العدالة والصغائر عندهم لا تخرج عن العدالة فيجب ان تجوز عليهم وهم لا يجوزون ان يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير وانت خبير بان مصيرهم الى عدم قدح الصغائر في العدالة لا يضر في الاحتجاج المذكور بعد فرض عدم عثورهم على عدم نفي ادلة الخروج عن العدالة بل على تقدير عثورهم على ذلك فغايته ما يلزم منه بطلان ما يرونه من عدم صدور الصغائر وابن هو من فساد الاحتجاج هذا وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر بطلان ما نقله البيضاوي في تقريب الاحتجاج من ان الاجماع لو كان فيما اتفق عليه باطلا لانثلمت به عدالتهم لما عرفت من ان الاتفاق على الباطل خطأ لا يوجب انثلام العدالة كيف لا وعلى تسليمه يلزم ان لا يوجب العدالة في غير الانبياء عليهم السلام والائمة عليهم السلام ومن البين خلافه ولعمري ان حصر كثير منهم العصمة عن الخطأ في الانبياء والائمة عليهم السلام مع قولهم بعدم صدور الخطأ من الامة من الطرائف التي تضحك الثكلى

ثانيها

ثانيها ان تعليل العدالة بكونهم شهداء انما يقتضي حجية قولهم في الامور الحسية لان الشهادة اخبار عن حس فلا يدل على حجية قولهم في الحدسيات التي من جملتها الافتاء ومن البين ان ليس كل من يقبل شهادته يقبل فتواه بل الامر بالعكس لاشتراط العدالة في المفتي وذلك ان يجعل محط الاحتجاج نفس جعلهم خيارا مع قطع النظر عن التعليل ثالثها ان الاسم ان الوسط هو العدل اذ العدالة تحصل بفعل الواجبات وترك المحرمات وذلك فعل العبد والاية تدل على ان الوسط فعل الله فلو كان الوسط العدل لكان ذلك فعل الله وفعل العبد وهو محال بفعله من حاصل الحصول ويظهر ذلك بالتأمل فيما سبق في تقريب الاستدلال وليس في الاية دلالة على ان الوسط فعل الله اذ جعله لا يتأتى الا بفعل العبد على ما ظهر وجهه في المباحث العقلية ومن جملة الايات قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتقريب الاستدلال بها من وجهين الاول انه سبحانه مدح هذه الامة بكونهم خير امة ولازم حقية ما اجتمعوا عليه لزوم عدم اتصافهم بالخيرية على تقدير بطلانه اذ لا واسطة بين الامرين قال في شرح التنقيح والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولذلك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم وشمل ذلك من مر به ايضا وليس المراد بكونهم خيرا كونهم كذلك فيما مضى مع انقطاع الخيرية لان لفظ كان هنا مثله في قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما فكانه قيل وجدتم خير امة وقيل انهم كانوا في علم الله او في اللوح او فيما بين الامم المتقدمين ويحتمل ان يكون الجملة دعائية الثاني انه تعالى قد وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على امر فيكون ذلك الشيء معروفا واذا انهوا عن شيء يكون ذلك منكرا فيكون اجماعهم حجة صرح بذلك في الشرح المذكور ايضا واعترض عليه بعضهم بانه لا يقال ان المعروف والمنكر مفردان محليان باللام فلا يلزم حقية جميع ما اجمعوا عليه ضرورة صدق الامر بطبيعة المعروف والنهي عن طبيعة المنكر في ضمن الامر بفرد من المعروف والنهي عن بعض افراد المنكر لان المفرد المحلى لا يفيد العموم عند المحققين ومعه لا يثبت عموم المدعى لانا نقول القرينة على لزوم الحمل على العموم موجودة في المقام لان الاية مسوقة

مخرج المدح واظهار الفضيلة والمزية على باقي الامم ولا فضيلة في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فوجب الحمل على العموم ومعه يتم عموم المدعى مع ان عموم المدعى في خبر المنع والسنن ما تقدم وقد يجاب عن الاستدلال بكلا الوجهين في الذريعة بعد ذكر الاية وهذه صفات لا تليق الا بمن قوله حجة والامر كما بين والجواب عنها اما اولا فيظهر مما سبق اولا ان اعتباركل من الامة منفردا كما هو الظاهر من سياق الاية لا يدل على اعتبارهم حال الاجتماع فهو نظير قولك العسكر هجم الى العدو وقد يخالف المجموع حكم الاحاد فاهر مناط الاجماع غير مذكور في الاية فدعوى استلزام ذلك بالاولوية لا تخلو عن مجازفة وثانيا ان الاخذ بظاهر هذه الاية يستدعي عصمة جميع الامة وهو مع عدم قول الخصم به مما انقطع بعدمه بل المطيع من هذه الامة بالنسبة الى العصاة كشعرة بيضاء في بقرة سوداء واذا تعذر الحمل على الظاهر فلا بد من ارتكاب نوع من التاويل اما بان يكون المراد انه تعالى فضل على هذه الامة من بين الامم وجعلهم خير امة عندهم باعتبار وجود الرسول واهل بيته الطاهرين عليهم السلام فيهم ويكون وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار كونهم اهلا لذلك حيث كان باقي الامم لم يبلغوا اهلا له وقد يمدح في العرف جماعة بالشجاعة مثلا لوجودها في بعضهم حيث كان الكل كالمعدن لها وانها لا توجد في غيرهم وعلى هذا لابد ان يراد بالناس باقي الامم ويكون الخطاب لجميع هذه الامة او يكون المراد بالخطاب الائمة المعصومين عليهم السلام بل الاولى ما عداه الاعتبار ويوافقه بعض الاخبار حصر الاية على الائمة الاطهار عليهم السلام ضرورة ان الاوصاف المذكورة فيها لا توجد في غيرهم على النهج الذي وصفهم فانهم هم الذين بذلوا مهجهم في احياء الدين واعلاء شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله واهلاك الضالين فهدوا اساس الكفر والطغيان وقلعوا بنيان الادنا وقطعوا اباطيل الاديان وردعوا عن متابعة الشيطان وكيف يصح الحمل على العموم ومثل هذه بل لا يكونون خير امة وقد قتلوا فرخ البتول وسبوا حرمة الرسول صلى الله عليه وآله ودخلوا ما دخلوا بسيف الضلال وهتكوا حرمة الشريعة وارتكبوا كل فظيعة وتخطوا سواء كل رذيلة وشنيعة وما يشهد على ذلك

مارواه

ما رواه القمي عن الصادق عليه السلام انه قرأت عليه قال خير امة يقتلون امير المؤمنين صلوات الله عليه والحسن والحسين اولاد علي عليهم السلام فقال القارئ جعلت فداك كيف نزلت فقال عليه السلام انتم خير ائمة اخرجت للناس الا ترى مدح الله تعالى لهم بقوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله وما ورد في بعض الاخبار من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة وغير ذلك من الاخبار ويؤيده ايضا ان المراد من الناس على ما يساعده السوق خصوص من عدا الامة او الائمة منهم ومن باقي الامم لا خصوص سائر الامم ولو سلم فهذه الاخبار الدالة على الاختصاص بالائمة عليهم السلام كافية في ظهورها بعد التخصيص وقد وافقنا فيه سيدنا المرتضى في تفسير الطبرسي وامرنا بها وثالثا ان المنع من كون لفظ الامة شاملا للكل ولو لم نحمله على ما اخترناه على بعض معين كما هو الظاهر من جهة ورابعا المنع ولانه على جهة اهل كل عصر كما يظهر منها ايضا وخامسا ان غاية المنع من ان يقع منهم ما يخرجهم من الخيرية من الكبائر والصغائر فلا ينفيها وهو لا يخرج من الخيرية على الحزو والمعظم وسادسا ان لفظ كنتم خطاب شفاهي فيكون المخاطب معينين وهم غير معلومين فيكون مجملا وسابعا انه ليس في الاية ما يقتضي انهم ابدا يامرون الا بذلك وليس يمنع خروج من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر في بعض الاحوال عن ذلك كما ظهر من المرتضى وهو راجع الى الكتاب الخامس وثامنا ان من المحتمل ان يراد بالخيرية كونهم اقل خطأ من باقي الامم ومعه فلا يثبت المدعى اعني الخطأ فيما اتفق عليه وتاسعا انها انما تنهض على عدم خطائهم في الاحكام الالزامية واما في الاباحة والاحكام الوضعية وكذا المندوب والكراهة فلا اذ لا يتحقق الخطأ في الوضع والاباحة ولا يصدق الامر والنهي فيه كذا قيل وفيه مع احتمال ارادة الاثبات الجزئي وامكان اتمام المدعى باول الوجهين في تقريب الاحتجاج ان الخصم يدعي ان الخيرية تستلزم الحجية اعني الوصول الى الواقع وعدم التخطي عنه وان لم يكن هناك خطأ وعقاب في عدم الوصول وكذا ان الخطأ يعني عدم اصابة الواقع لا يختص بالاحكام التكليفية فضلا عن الالزامية منها والمنع من صدق الامر والنهي في المندوب والكراهة لا يخلو من نظر عاشرها انها تقتضي عدم تحقق الاجماع او اعتباره في غير هذه الامة وكذا عدم اعتبار قول العصاة في المجمعين وقد عرفت انهم

لا يزالون به هذا وطول الكلام في هذه الاجوبة كالتصدي لمواقي ما الاجمنا نعد التفطن لما استوفينا
في الايتين المتقدمتين ومن جملة الايات قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون حيث اخبر
اضافه فيمن خلق امة يهدي بالحق وهذا يؤمننا من اجماعهم على ضلال وكفر كذا في العدة وقال ايضا
واستدل به على صحة الاجماع لان المراد ان في كل قرن طائفة بهذه الصفة لقوله لا يزال من امتي طائفة
على الحق الى ان يأتي امر الله اذ لو اختص بعهد الرسول او غيره لم يكن لذكره فائدة لانه معلوم وزعم بعض
الافاضل انهم تركوا الاستدلال بهذه الاية مع انها اوضح دلالة على عدم اجماع الامة على الباطل من الايات التي
تمسكوا بها فان اراد ان احدا منهم لم يتمسك بها فقصاره الاطلاق وان اراد ان المشهور منهم لم يتمسكوا
بها فمع مساعدة كلامه عليه لكان ظهوره في تردده في المتقدمين بصحة الاحتجاج بها لا الاختصاص بهذه الاية بل
لان المشهور اقتصروا على الايتين المتقدمة او الثلثة المتقدمة واعترضوا لجملة من الايات التي ذكر بعضها
واما دعوى الاوضحية فاوضح حالا من هذه الدعوى لان ظاهر الاية علما اعترف هو به وجود المعصوم بين الامة
فلا يلائم طريقتهم وان كان اثبات ظهورها في ذلك ممن نظر على ان سبطهم يجيب عنها مضافا
الى انظهر ما ان الاية مجملة من جهة ان المراد من الامة يحتمل ان يكون هم الائمة عليهم السلم لانهم هم الذين
يهدون بالحق وبه يعدلون وان يكون جميع هذه الامة المرحومة وان يكون خصوص الكل وقد يعين ان
يكون خصوص العلماء من امة محمد صلعم في كل عصر وان يكون غير ذلك ولا دليل على تعيين شئ منها ولو سلم الحمل
على مطلق الامة او خصوص العلماء منهم لم يكن فيها ايضا دلالة على حجية الاجماع من حيث هو
المتتبع في الاخبار ان المراد هم الائمة الاطهار عليهم صلوة الله ثم على ان هذه الاية لا تنهض باثبات حجية الاجماع
في كل عصر لان قوله تعالى خلقنا يفيد المضي فما ابان لهم ان ذلك حكمهم في مستقبل الازمان ايضا
نعم لو ان قوله يهدون بالحق يفيد الاستقبال اذ هذه اللفظة تصلح له وللحال فلا مانع من ان يراد بها
الحال يعني ان ممن خلقنا امة هادية بالحق عادلة به كما صرح به في العدة وقد يجاب بان الاية

المدح وان الظاهر منها والله اعلم ان من جملة المخلوقات والموجودات امة موصوفة بهذين الوصفين
من غير نظر في الخلق الى المضي ولا في الوصفين الى الحال وان كان قضية الجمود على الظاهر التعبير هو ذلك مع
ان الحمل على المعنى المانع منه ما لا اصل له بل لا يكاد يعقل معنى يسوغ تنزيل التنزيل عليه مع ان من المحتمل
ان يكون الغرض اثبات الحجية في الجملة كما ذكرناه بالاشارة وربما يجاب ايضا باحتمال ان يراد بالامة واحد
او جماعة او جميع الامة فيحتمل ان يكون كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا وان يكون كقوله ولما ورد
ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون وعلى كل منهما يبطل الاستدلال والحمل على الجميع لا دليل عليه
نجاة اليه وقد يقال بعد تسليم اطلاق الامة على الواحد على سبيل الحقيقة انه استعمال بعيد من ظاهر اطلاق
هذه اللفظة واما دوران الامر بين الجماعة وجميع الامة فهي محله وقد ذكرناه وما قد يتخيل ايضا من ظهور
الاية في وجود معصوم بين الامة واكثرهم لا يقول به فان اراد استفادته من الاخبار فلا يخفى اسنادها
الى الاية مع ان الاخبار انما تدل على ان المراد بالامة الائمة عليهم السلم لا على وجود معصوم في الامة وان اراد
ظهور نفس الاية في ذلك فتوجه المنع اليه اجلى من ان يبين وان اراد ظهور الوصفين في ذلك
فلا يخفى انها اعم منه ومن تنزيل اصل الامة على الائمة عليهم السلم ومن جملة الايات قوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول اوجب سبحانه علينا
الرد على الكتاب والسنة عند التنازع فدل بمفهومه على عدم الوجوب الرد اليهما عند عدم التنازع واذا
لم يجب الرد وجب العمل اذ لا مخرج منهما وظاهر ان لا نزاع مع الاتفاق حذرا في استحالة اجماع الضدين
ولا واسطة بين الاتفاق والاختلاف وعلى تسليمها يندرج صورة الاتفاق تحت عموم المفهوم والجواب ان
هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع الامة واذا لم يكن فيها
لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق وليس لهم ان يعولوا بحملها على الجميع لفقد الدلالة على ان المراد بها
الاستغراق كذا في العدة وهو في غاية الجودة فان قيل وان كان الامة من الخطابات الشفاهية الا انه

ثبوت الاشتراك مع المشافهين فقط جوازه تمسكا بالاية والاخذ بمفهومها كما جاز لهم قبل له اذ الاشتراك
انما تدل على المشاركة في الفروع الشرعية وليس جواز الاستدلال بما استدلوا به من هذه المقولة وان كان
اصل الجواز ووجوب الرد وعدم وجوبه من الاحكام الشرعية ولو سلم تعميمها الى امثال ذلك فلا يكون الاية
تام الدليل ح وظاهر الاستدلال بها عدم افتقارها الى الشئ وهذا الاعتراض وجوابه يشبهان في الثانية
والثالثة من الايات السابقة ثم ان التمسك بمفهوم الاية فاسد من وجوه احدها ان مفهوم الاية هو عدم
وجوب رد الامر الغير المتنازع فيه الى الكتاب والسنة لان القانون في اخذ المفهوم ان يلاحظ فيه جميع قيود
المنطوق ويعتبر على سواء من غير تفاوت بينهما الا من جهة الكيف وظاهر ان المنطوق وجوب رد
الشئ المتنازع فيه لان غيره لا يرد اليهما وهذا العنوان ينعدم حال الاتفاق فيكون هذا من قبيل ان
مات زيد فادفنه وان ولد لك فاختنه ونحو ذلك مما يكون صدق السلب في مفهومه لانتفاء الموضوع
ومثل ذلك لا مفهوم له عند العرف او لا يعول عليه لديهم فالذي يستلزم المقبول هو عدم وجوب رد اصل
الشئ والمفهوم هنا عدم وجوب رد الامر المتنازع فيه على تقدير عدم النزاع ولا يرتبط ذلك بحجية الاجماع
البتة ويمكن التعبير عنه بمنع كون الشئ في المنطوق ماخوذا بلحاظ قيد التنازع وان كان محل التنازع
للفرق بين كون الشئ متصفا في نفس الامر بشئ وبين اخذه بعنوان الاتصاف بذلك الشئ ثانيها
ان دليل الخطاب وان كان برتبة المنطوق في الاعتبار عند المحققين الا ان اكثر اصحابنا مبني على ما يرى
على عدم التعويل عليه صرح به في العدة واما كونه الاستدلال من مقابليه بالاعتبار بعيد وانعدامه احتمال
جريه على طريق المماشاة وايضا العنوان ثالثها ان من المحتمل قريبا ان يكون المراد بالتنازع في المنطوق
التنازع الناشي من الامر المنقصبه كل من المتنازعين دليلا على مدعاه بل لا يبعد دعوى ظهور الاية
في ذلك لان المجادلة لا عن دليل حرية بعد صدورها عن المؤمنين فيكون المفهوم ح عدم وجوب الرد
حين عدم كون النزاع ناشيا من الدليل يعني ان عدم تنازعهم لاجل ان كلا منهم عنده دليل على الحكم

فيكون اللازم

فيكون اللازم ح جواز عمل كل واحد منهم على ما عنده من الدليل عقليا كان او نقليا ولا مدخل لذلك بالاجماع
فتامل ويمكن ان يجاب ايضا بان قضية هذا المفهوم بعمومه حجية الاجماع السكوتي ولا يقول به اكثرهم وبان ما يرتفع
التنازع فيه لا بد ان يكون مردودا الى الكتاب والسنة لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخلو ذلك الدليل
من الكتاب والسنة فكانهم في حال وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكون قد ردوا
فلا فرق بين وجود التنازع وارتفاعه كما صرح بالامرين في العدة ويمكن الاعتراض على الاول بان عدم
الاجماع السكوتي عند اكثرهم لدليل عاصم اليه لا ينافي دلالة الاية عليه اذ كم من مفهوم بل ومنطوق يرتفع
اليد عنه لدليل اقوى منه ومجرد ذلك لا يوجب ضررا في المفهوم ودلالته على الشئ الا ان الاعتراف بالتعارض
بين ما دل على عدم اعتبار الاجماع السكوتي وهذا المفهوم مما لم يتعهد بهم الى الآن وعلى الثاني بان مجرد
كونهم لا يجمعون الا عن دليل لا يوجب ان يكون ما ارتفع فيه النزاع مردودا الى الكتاب والسنة لعدم
انحصار الدليل عندهم فيهما فلعل محل الاجماع يكون مردودا الى العقل او الاستحسان ومجرد انهما
الاصل فيها الا انها لا يوجب صدق الرد الى غيرهما والا كان الرد الى العقل دائما لانه الذي ينتهي اليه
اعتبار الكتاب والسنة مع ان العبرة في ذلك هو ملاحظة نفس الدليل لا دليل الدليل مع ان رجوع
الامر في حالتي الوفاق والخلاف احدهما لا يوجب بطلان صدق الرد الى الاجماع كما لا يوجب كون الامر
المجمع عليه وقول الامام عليه السلم بطلان الاسناد الى الاجماع على ما سبق التنبيه عليه مع ان ظاهر الشرط والتعليق
انتفاء المعلق عند انتفاء المعلق عليه وثبوت الرد الى الكتاب والسنة في كلا الحالين لا يلائم ذلك
وفيه تامل لان المفهوم هو نفي وجوب الرد اليهما حال عدم النزاع لكون المجمع عليه في نفس الامر مردودا
اليهما لا نفي ثبوت الرد اليهما الا ترى ان مفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه عدم وجوب الاكرام
عند عدم المجئ لا انتفاء ثبوت اكرامه وكلا الحالين مع ان اشتراط كون الاجماع لصدوره عن دليل
ليس مما نعرفنا عنهم وعندهم ويمكن ان يجاب ايضا بالحجية نفي وجوب الرد من وجوب القبول اذ لا

جيها عقلاً ولا عرفاً فتامل وبان المراد انه يجب الرد الى الكتاب والسنة في طريقة العمل لانه لو كان في طريقة
العمل وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد على كل حال اذ كان ما اختلفوا فيه لا
يسوغ الخلاف فيه كما ذكره في العدة ايضاً قلت الاولى الجواب بان المخاطبين بقوله تنازعتم ان كانوا هم
المامورين بالطاعة اولي الامر كما هو ظاهر السوق فغاية ما يقتضيه المفهوم هو حجية اتفاق الرعية لانهم
المامورون بطاعة اولي الامر وهذا مما لا يقولون به بل ينافيه المنطوق الدال على وجوب متابعة اولي الامر
على الرعية وعدم تقييده بصورة عدم التنازع وان كانوا هم خصوص اولي الامر فهو وان كان ناهضاً على
ما زعموه الا انه بعيد لنظم الكلام وتفكيك للسوق كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب الكلام ونظمه
فاردنا ما احتمله البيضاوي من كون الخطاب لاولي الامر على طريقة الالتفات وان كانوا هم العلماء كلا
الفريقين كما يظهر من البيضاوي ففيه مع ذلك ان قضية المفهوم حجية الاجماع حيث ارتفاع النزاع عن كل
ولو كان بعضهم تابعاً لاخر لسبب في جهة المفهوم لا سلب العموم ولا يقولون بكون مثله اجماعاً فتامل على
انا لو اغمضنا عن جميع ذلك فانما يتم نهوض المفهوم على المدعى لو كان المراد بالتنازع الاختلاف في
الاراء كي ينطبق الاتفاق في الراي الذي هو مقابل المفهوم مع الاجماع وهو في حيز المنع بل الظاهر منه هو التشاجر
والتجاذب فيكون اللازم بمقتضى المفهوم عدم اعتبار اتفاق المتخاصمين ولو كانوا اشد اختلافاً ولا دخل له
بالاجماع ولعله لذلك لم يتمسك به كثير من محققيهم كالحاجبي والعضدي والرازي والبيضاوي مع ان بناءهم
مع انه بعد الغض عن كل ذلك ومع المؤاخذة على جواز التمسك بالظواهر في مثل هذا الاصل لا يعتد
المفهوم بحجية الاجماع من حيث هو اجماع كما هو شأن في كثير مما تعلقوا به من ادلتهم وقد يتمسك على المدعى
بمنطوق صاحبه ان صدرها صريح في وجوب طاعة اولي الامر حتى انه تعالى قرن طاعتهم بطاعته وطاعة
رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وظاهر ان العلماء المجتهدين والرؤساء من اهل الدين هم المعول المرجع
بينهم للحل والعقد والرتق والفتق وقطع الدعاوى فهم اصحاب الامر وارباب بسط الشئون ورد

الرعية ودواعي

الرعية ودواعي الرئيسة وكلمة اولي الامر في العرف واللغة يراد بها هذا المعنى ايضاً وهذا المعنى يصدق على العلماء
في كل عصر واذا ثبت وجوب طاعتهم ثبت حجية اتفاقهم ولا دليل على تفسير هذه الكلمة بائمة معصومين او
تخصيص الطاعة ببعض الازمنة فما يقال من ان المراد بهم الامراء على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نظراً الى قوله
فردوه الى الله والرسول او امراء السرية كما عن ابي هريرة او الائمة الطاهرين كما عليه الاثنا عشرية وغلاة شكرة
او غير ذلك وما يؤيد التفسير الذي ذكرناه مضافاً الى المساعدة العرف والاستعمال ما نقل عن ابن عباس ومن
من تفسيره باهل الفقه والدين واهل طاعة الله الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بل عن البيضاوي
بعد نقل تفسيره عن البعض بعلماء الشرع حكاية الاستدلال عليه بقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي
الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وان كان هو قد فسره بامراء المسلمين في عهد الرسول وبعده ويندرج
فيهم الخلفاء والقضاة وامراء السرية وهذا الاستدلال وان لم يكن معروفاً بينهم الا ان بعضهم قد تعلق به
قال في شرح التنقيح في عداد الايات والاضافة الى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر
ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا
مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم سؤال اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في سؤال فائدة فيجب على الكل
الطاعة في ذلك العصر وكذا بعده انتهى وكلامه بعد التامل فيه ظاهر في ان المراد باولي الامر لا بد ان يكون
المجتهدين وان كان ظاهره ترديد وشبهه ظاهر من كشف القناع في عداد الحجج التي نقل عنها مضافاً اليها وتلك الاية
ان التمسك المذكور اوهن من التمسك بالمفهوم جداً لان تفسير اولي الامر بما ذكره وان كان قد ساعده العرف
على معناه اللغوي الا ان الحمل عليه يوجب اتحاد المطيع والمطاع فان ظاهر السوق يقضي بان المامورين بالطاعة
اولي الامر هم المامورون بطاعة الله وطاعة رسوله وظاهر ان المامورين بالطاعة لهما البعض من الرعية بل
جميع الرعية حتى العلماء والمجتهدين فتعين كون المجتهدين مامورين بالطاعة فيكونون مطيعين ومطاعين

ومن حيث كونهم اولي الامر يكونون مطاعين ولا يخفى بطلان ذلك وسواء لوحظ الاتحاد بالنسبة الى الشخص
المعين بمعنى لزوم كون الشخص مطيعاً لنفسه او بالنسبة الى النوع بمعنى لزوم كون المجتهد مطيعاً لمثله فيجب
ان يبني كل احد على ما ينتهي اليه اجتهاده ويستقل به عقله عن نفاد الاعتقاد فيجب لان البناء المذكور ليس من موجبات الاتحاد
وانما هو طريق لتحصيلها كما ان تفسيره بكل من المجتهدين المختلفين للاخر وحكم بصحة عباداته ومعاملاته في حقه
وحق مقلديه اجزاء ايضاً في بطلان الاتحاد فيه فان قيل ظاهر السوق وان اقتضى ما ذكرتم الا ان الكلام
بالطاعة اولي الامر يجب تنزيله على من عدا اولي الامر جمعاً لما ذكرتموه كما يتفق صون كلام الحكيم عن منع الصياغ قلت
لو بعد التحقيق من حصول الصون بالحمل على ارادة اشخاص خاصة معهودة ايضاً من غير اولوية لاحدها على الاخر
كما يستقيم به ان التنزيل المذكور لا يدل على ازيد من وجوب طاعة الرعية لاولي الامر فيرد وجوب رجوع العلماء
العوام الى الرؤساء ولو لم نمنع دلالة ذلك على عكس المدعى فلا اقل من عدم دلالته على المدعى ايضاً على ما سنعرف
فالاية مجملة ساقطة عن الاستدلال على ان التنزيل المذكور على تسليمه لا يجدي في المقام من جهة اخرى وهي ان المراد
باولي الامر اما ان يكون المجموع من حيث المجموع او كل احد احد منهم او مطلق هذا الجنس على المعنى الاول في
كان مشعراً او دالاً على مدعى الخصم لان وجوب طاعة المجموع لا يكون الا حيث يكون للاجتماع مدخلية في الحجية
الا انه لما كان معنى مجازياً لا يصح الحمل عليه بدون قرينة مفقودة في المقام ولو سلم فانما ينهض على حجية الاجماع
في حق غير المجمعين لانهم المقصودون بالخطاب بالفرض مع ان المقصود الاصلي اثبات حجيته للمجتهدين وكونه
دليلاً شرعياً كسائر الادلة كي يصح تعلقهم به في الاحكام الشرعية وكيف يمكن في المجتهدين تتبع الاجماع ولا
يمكنه العلم به بعد كمال العجز عن تتبع اقوال العلماء واثبات عدم المخالف والمعارض ونحن نعلم ما في الاقتداء
بان المرض لو كان هو الايجاب لم يلزم سقط هذا الاعتراض على ان التامل مع عدم نهوض الاية على مدعى الخصم لان وجوب
طاعة المجموع لا يدل على ان للبعض مدخلية للهيئة المجموعية في الحجية ولا يكون حجية الهيئة المجموعية لامر خارج
ونزاع الاراء كما هو مدعى الخصم او لاجل اشتمالها على الحجة فلا دلالة فيها على مدعى الخصم ويصح توصيف المجموع بالحجية باعتبار

نفس وصف

الجمع

نفس وصف الاجتماع مع عقلاً توصيفها باعتبار وجود الحق فيها وفيه تامل واما المعنى الثاني فلا ارتباط له
بالمدعى ايضاً لان المعنى صحيح انه يجب على كل واحد من العوام اطاعة كل واحد من اولي الامر وهذا يقتضي
كون اولي الامر غير مختلفين في احكامهم اذ لا يمكن اطاعة كل واحد منهم وحينئذ فهذه ان لم نقتض حضرة عدم
كون الاطاعة المذكورة مقصورة على الاتباع المعروف كما ان الحال في الاطاعة بالنسبة الى الله والرسول ايضاً كذلك على
هذا المنوال والسوق قاض بكون الاطاعات الثلث على وتيرة واحدة فلا يبعد كونهم متفقين في العصر الواحد
او مختلفين في العصر فاريد من عصر واحد وشيء منها لا ينهض على المدعى اما الثاني فلفقد الاتفاق
فيه وهو في غاية الوضوح واما الاول فلان وجوب طاعة كل واحد من اولي الامر لا يدل الا على وجوب رجوع
المقلدين الى المجتهدين غاية ما هناك توقف ذلك على توافقهم في الرأي فرقة فلا يجدي بعد كون الحجة
هو كل واحد واحد لا المجموع من حيث المجموع كيف يرجع ذلك على تسليمه الى المعنى الاول وقد عرفت حاله
بل التامل الصحيح يشهد بفساد هذا المعنى لانا نقطع بعدم وجوب رجوع الناس الى كل واحد من اولي الامر بل
لو رجع الكل الى واحد منهم او كل واحد واحد على سبيل التوزيع كان صحيحاً البتة كما هو لازم كون كل واحد
بخصوصه حجة ونزيد بطلان الاعتراض بان هذا هو المعنى الحقيقي للفظ ولا يعدل عنه بلا دليل كما عرفت
فالحمل عليه ومن ثم يجب الحمل على ارادة المعنى الذي هو المعنى الثالث كما يكون المعنى وجوب طاعة هذا النوع
فمتى تحقق ذلك للمقلد ارجع الى العلماء ولا يرجع الى الاطباء وعدم تخصيصه على الدعوى بل الخصم على
عدمه الظاهر ان بين لان الجنس يتحقق في ضمن المصداق كلما وان زيد يكون كما لا يخفى بل يكفي في تحقق
وجود تفسير هذه اللفظة على المعنى الثاني بالائمة المعصومين عليهم السلام ما اصلناه معياراً لصحة الارتباط
كل واحد من لزوم التوافق في عصر او كون الاختلاف الظاهر بسوء نية بعضهم لا يتحقق في غيرهم كما لا يخفى
على من جانب الاعتساف والاشكال المذكور انما يرد من عدم وجوب رجوع كل واحد الى كل واحد لانها
لان الرجوع الى واحد منهم عليهم السلام رجوع الى كل واحد منهم لانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم

يعلمون فلا يتحقق منهم الاضلال النفس الامرى وان ثبت صدق المقال في هذا المجال والمختار بالحقيق
بالاعتبار هو ان المراد باولى الامر ليس الا ائمتنا الاطهار وسادتنا وموالينا الاخيار صلوات الله عليهم ما ادجى
الليل واشرق النهار ويشهد على ذلك امران احدهما تضمن الاخبار ما ذكرنا في محله من الاخبار ثانيهما ان
نفس الاية الشريفة والنظر فيها بعين الاعتبار حتى ينتقل الى ما اودع فيها من نكات الحقائق ولطائف
الدقائق فانه عز من قائل بعد الامر باطاعة ذاته الاقدس جلت عظمته اردفه بالامر باطاعة رسوله الذي
لا شيء من المخلوقات علويها وسفليها اقرب منه الى العلي الاعلى اذ كان من نسبته اليه سبحانه قاب قوسين
او ادنى بل من المحقق في محله ان خلق الكائنات باسرها والمخلوقات بحذافيرها كان بطفيل وجوده ولو كان
فيها اقرب منه اليه لم يكن الامر باطاعته في هذا الموضع حاويا على قانون الحكمة لاستقلال العقل بقبح ترجيح
المرجوح على الراجح ولما كان اختصاصه بهذه الرتبة العلية والمرتبة السنية صار من عظم قدره وجلالة
امره ورفعة شأنه وسمو مكانه الى حيث كانه يستحق ان يطاع بنفسه مع قطع النظر عن رجوع اطاعته الى اطاعة
ربه كما يشعر به تكرار كلمة الاطاعة بالنسبة اليه مع ان الشأن وجوب اطاعته ليس لكونه مبلغا عن الله
وسفيرا بينه وبين خلقه بالخصوص كي يكون مطلوبية اطاعته من حيث هي صرفة لرجوعها الى اطاعته بل لكمال الذات
وجلال الصفات بلغ الى مقام استحق معه ان يطاع بنفسه بنهج رأسه بحيث يكون ايجاد اطاعته بجزائه
اطاعتين وظاهر ان هذا المعنى يفوت بترك هذا التكرار وجعل اليوم في ذلك الاشارة الى ان تعرضه
من الاحكام الشرعية اليه دائر لكمال العقل وغزارة علم واحاطته بجميع الاشياء التي من جملتها الاحكام الشرعية
على ما هي عليها كما هو مقتضى الحكمة التي اوقت بنيانها على الله عليه وآله وسلم بفصل الوقائع وبيدركه ما في نفس
الامر وانه اذا شرع حكما لا يوجد في الكتاب يجب اطاعته ايضا على ما باب اعد نقله بعض الاخبار اولا لزوم
اتباعه فيما يأمر وينهى من الامور العادية كالامر بالقيام والنهي عن المنام ونحو ذلك من العادات التي انما
نصير بعد تعلق طلبه بها من الامور الشرعية بالعرض او الشرعية الواقعية لعدم استحالة سببيته طلبه في تبديل

العابدين

العابدين الواقعة على ما مر في المباحث العقلية من اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الاعتبارية وان كان محتملا لكنه
بعيد في المقام اذ الظاهر ارادة وجوب طاعته فيما يبلغه من الاحكام الشرعية الواقعية التي كتبها الله في اللوح المحفوظ ثم
واراده من عباده مع ان حكاية التعرض لو لم توجه بما ينطبق مع القواعد العدلية ما يشكل القول به على ما بين
في محله على ان جعل الوجه في التكرار المذكور احد هذين الوجهين لا ينافي ما اردنا اثباته من كونه مما يستحق
ان يطاع بنفسه مع قطع النظر عن جهة المبلغية بل يؤيده ويدل عليه كما لا يخفى على المتأمل ثم انه
ثم امر سبحانه باطاعة اولي الامر وذلك يقتضي بمقتضى القانون المشار اليه على انه لا احد بعده بنبيه اقرب اليه منهم
اذ العدول عن الاقرب الى غيره عدول عن قانون الحكمة وقد ثبت في محله بالادلة القاطعة التي حققها
اصحابنا رضوان الله عليهم ان اشرف المخلوقات بعد نبينا واقربهم الى الله واحسنهم علما وعملا واخلاقا
واوصافا وكراماته شرافة وعلوا وسعادة وطهارة وقرابة ورفعة وشجاعة وزهادة وعبادة الائمة
الطيبين واهل بيته الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين بل هذه ما اعترف بشرافتهم اجلاء المخالفين بل
كافة الموحدين الفضائل والفواضل الثابتة فيهم موجودة فيهم ما خلا النبوة بل هذه الفضائل لاولهم وهو
ابن عمه الذي حارت فيه العقول وان لم يكن مبعوثا الى الخلق كبعث الرسول على ما يستفاد من جملة
من كلماته نعم حكاية التفاضل فيما بينهم على تسليمها كما هو الظاهر من كلام جملة من اساطين الاخيار بطريقة
في ذلك وشيخنا البهائي منهم معترف بالعجز عن ادراك ذلك فان قيل لو كان الامر على ما ذكرت لكان
اللازم تكرار لفظ الاطاعة هنا ايضا كي يدل على انهم عليهم السلام مع قطع النظر عن كونهم مبلغين عن الرسول
اهل للاطاعة والاتباع بانفسهم على الحذو الذي اشرت اليه قيل له ترك التكرار للاشارة الى انهم عليهم السلام
لمزيد قربهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم واختصاصهم به صاروا كانهم نفسه او صفة منه صلى الله عليه وآله
اجمعين كما نادى به اية المباهلة ونطق الاخبار المروية في كتب الفريقين وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى بتكرار
كلمة الاطاعة كما هو واضح لاهل الدراية ونقول ذلك كله لا يجال النفس اولي الامر بغيرهم فان قيل فانهم فمنع

منكم الظاهر في ان اولي الامر جماعة من الناس جعلوا رؤساءهم واهل البيت عليهم السلام وان كانوا من الناس الا
ان المنافق منها ولو بقرينة تركها في جانب طاعة الرسول لم غيرهم من رؤساء العبيد وعلماء البرية في قوله
قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم على ما ورد نقله من الجمهور
فتبين انه الظاهر للدعوى والنكتة في تركها في جانب المعطوف عليه هو الاشارة الى انه صلى الله عليه وآله وسلم
وان كان من جنس البشر الا انه لكمال جهة الملكوتية وغلبة حيثية الروحانية كانه ليس من الحقيقة البشرية
وفي ذكرها في جانب المعطوف الاشارة الى التفرقة بين المرتبتين وانهم عليهم السلام مع ما اختصوا به من الكمالات
العديدة والكرامات الحميدة والتحلي بالفضائل الجميلة والخصائل الجليلة والتخلي عن الاخلاق الرذيلة
غير خارجين عن البشرية وهذا من عجائب صنع الله في حقهم حيث خلقهم من نوع البشر وخلقهم باخلاق
الروحانيين والحقهم بالملائكة المقربين بل كي لا يفهم خاطئ اوصاف رب العالمين ويتوهم مجة القلب نظرا الى
توهم خروجهم عن البشرية في حق جزء البرية اولى واشد لانه ام في الفضيلة والمرتبة بالمقايسة الى اهل تفرد لها
واسد يقع بالتأمل وان احتاج الى مزيد سبر واما التأييد المذكور فان كان ما اخذه التعبير بكلمة
منهم فالحال على ما عرفت وكلمة منكم وان كان حكاية الاستنباط الظاهر في الاجتهاد لدى
لا يطلق عليهم ثم ففيه ان الخصم الغبي يقول به حتى في حق النبي ثم لا ثم ظهور الاستنباط في الاجتهاد والمراد
به مطلق الفهم والاستخراج لا خصوص ما يراد في الاجتهاد هذه عمدة ما تمسكوا بها من الايات وهيهنا
ايات اخر ضعيفة الدلالة على المطلوب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وقوله ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم ونفس وما
سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وتمسك بامثالها الفاضل في شرح التنقيح وبعد

التذكر لما

التذكر لما اسلفناه في الايات السابقة بعض تفصيل الكلام في كل منها نقضا وجوابا ونقضا وابراما فانا
طويناها على غرها اليق بمقتضى الحال واوفق بضيق المجال هذا هو تمام الكلام في الايات واما الاخبار فكثيرة منها
وهو عمدتها استنادا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لا يجتمع امتي على الخطأ او على خطأ كان لو خرج
عن عدم اجتماع امته على الخطأ وهو اخبار من يقطع بصدقه فاذا انتفى كون اجتماعهم على الخطأ ثبت كون اجتماعهم
على الصواب اذ لا مخرج عنهما فان الاخبار عن النفي المذكور لم يرد تحققه في ضمن عدم الاجتماع اصلا لغفلة
او تردد او سبق شبهة ونحوها ليصدق معه عدم الاجتماع على الخطأ من باب صدق السالبة بعدم الموضوع
ضرورة ان مجرد ذلك لا يوجب مدح هذه الامة الا به يختص في ضمن اجماع على الحق والبلوغ الى الواقع
لان هذا هو المنساق من الخبر وان لم يكن صدق السالبة مع فقد الموضوع مجازا واذا ثبت ان اجماعهم على الحق
حقا وان العبرة بنفس الاجماع فيما يقتضي به عدم ان الحقيقة الاخبار عن النفي المذكور في خبر الدليل على ان اتباعهم
على انه يثبت وجوب متابعته وحرمة مخالفته بل مخالفته ضلال لا غير فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا
وان لم يبلغ بنفسه حد التواتر على ما اعترف به الاسنوي والحاجبي والعضدي ويحكى عن الغزالي واضرابهم بل
لم ينقل الى الان على من يدعي تواتره اللفظي ولا احد يترك الاستدلال به جماعة منهم كالرازي والحاصل وصاحب
وشارح التنقيح والعضدي بل قيل انه من مصنوعات المتأخرين الذين احتالوا به لاثبات خلافة الاول الا ان الاصل المعنون
متواتر والجامع بينه وبين ما بمعناه قطع او من قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الضلال او على الضلالة وقوله
سألت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة او على الضلالة وقوله سألت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيها
اياها وقوله لم يكن ليجمع امتي على خطأ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ويروى ولا
خطأ وقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقوله ما راه المسلمون حسنا
من خالف فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الايمان من عنقه وقوله ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله لا تزال الطائفة من امتي على الحق حتى يجيء الدجال

او حتى تقوم الساعة كما في لفظ فهذه وان لم يبلغ كل منها حد التواتر الا ان القدر الجامع بينها وهو عدم اجتماع الامة
على الخطأ متواتر على ما صرح به شارح المنهاج ونقل عن الغزالي واستحسنه الحاجبي وقرره العضدي
كثير من اصحابنا منهم ايضا كشيخنا البهائي والفاضل الجواد والعلامة على ما حكي وشيخه في غاية المأمول شبهه
على شجاعة حاتم بل في كشف القناع ان الخبر الاول القدر يعتمد عليه من نقل لاشتهاره وقوة دلالته
وتلقي المعظم عليه وتلقيهم له بالقبول لفظا ومعنى وادعاء جماعة منهم تواتره معنى وموافقة العلامة
من اصحابنا لهم في ذلك في اوائل المنتهى وادعائه اتفاق الفريقين عليه في النهاية … من كتاب النبي
وقد عقد في القواعد من خواص نبينا عصمة امته وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على
الضلال وورد من اصحابنا في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام ان … احتج على صحة خلافة ابي بكر
… من ابي بكر حين احتج به على حقيقة امامته بل رده بعدم تحقق الاجماع وفي تحف العقول عن مولانا
علي الهادي انه استدل في رسالته الى اهل الاهواز المكتوبة في مسألة الجبر والتفويض به وفي خبر …
الكفاية ان الله تعالى قد احتج على العباد بامور ثلثة الكتاب والسنة وما اجمع عليه المسلمون ويؤيده ما خرج
في الجامع من ان ما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري في رسالته الى اهل الاهواز حين سألوه
عن الجبر والتفويض ان قال اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك ان القرآن حق لا ريب فيه
عند جميع فرقها فهم في حالة الاجتماع عليه مصيبون وعلى تصديق ما انزل الله مهتدون لقول النبي
لا يجتمع امتي على ضلالة فاخبر عليه السلام ان ما اجتمعت عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا هو الحق وبالجملة اذا
حصل العلم بمضمون هذه الاخبار التي يستدل بها فلا يرد عليه ما استشكله … من جماعة من العامة والخاصة
في سندها بعدم الثبوت او عدم البلوغ حد التواتر وحكاية المصوبة مجرد دعوى … عليها
ولقرب الاستدلال في كل منها بعد عدم كونه محط النظر ومعلومية حال ما شابه الاول الا ان … ولعلها
نشير الى بعضها فيما بعد ان شاء الله تعالى والانصاف عدم ثبوت التواتر المعنوي في المقام لعدم بلوغها

حد العلم

حد العلم ومجرد تلقي الامة لها بالقبول على صحته لا يدل على ازيد من صحتها وهو اعم من العلم بمضمونها كما ان الحال في
اشتهار بعضها وقوة دلالته على هذا المدلول ايضا ودعوى جماعة منهم ومنا تواترها المعنوي معارضة بدعوى جماعة
من اهل نفيهم انكاره هذا امامهم الرازي يقول فيما حكاه الاسنوي ان دعوى تواتر المعنوي بعيد لانا
لا نسلم ان مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر … الدليل عليه والاسنوي بعد الحكاية لم يرد على الرازي ولم
يصرح بالتواتر المعنوي بل جعله من الاستدلال وهذا شارح الشفيع يقول بعد الاحتجاج في الثاني بالخبر الاول
وبقولهم ما رآه المسلمون حسنا الخ ما لفظه وما ذكر من اخبار الاحاد … ببلوغ مجموعها الى حد التواتر … معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا
المطلوب وهذا شيخنا الطوسي يقول وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها اخبار احاد لا توجب علما
وهذه مسألة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة قد تلقتها بالقبول وعملت بها لانا لا … اولا لا
نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك لم يكن ايضا فيها حجة لان كلامنا في صحة الاجماع الذي
لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا انهم قد
عملوا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع عليها في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا يقبلوا ما جرى
هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا للعذر لانا لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار
ولا يمتنع ان يكونوا اعتمدوا في صحة الاجماع على الآيات التي ذكرناها وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال
بها وفي ابطالهم انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلمنا انهم استدلوا بها جاز ان يكونوا مخطئين في
الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم
وقولهم انه ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى … غاية ما … اكثر من ان لا يستدلوا
الا بما يعتقدون صحته وان طريقه العلم … ان ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت الا بعد صحة الخبر
من الادلة انتهى وهذا علم الهدى يقول في الذريعة في الجواب عن الخبر الاول ما هذا لفظه ان هذا الخبر يجب

ان يدل اولا على صحته فهو الاصل ثم على اقتضائه عصمة الامة وكون اجماعهم حجة على ما يدعون فلا شبهة في ان
هذا الخبر انما رواه الاحاد وليس من الاخبار الموجبة للعلم وانما نرجع في امثاله في تصحيح الامور كلها عند …
مبنية على ان اجماعهم حجة وحجتهم لشيء يقتضي صحته وما اشبه ذلك وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه وربما
ادعى مخالفونا ان معناه متواتر وان كانت الفاظه من جهة الاحاد ذاهبا مجرى شجاعة عمرو وسخاوة حاتم
اما الطريقة الاولى ما ذكر بها ان الامة اطبقت واجمعت على تصحيحه ذكرنا انه ودون صحة ذلك خرط القتاد
لان ذلك غير معلوم ولا مسلم وكل من خالف في الاجماع من المعتزلة قديما وحديثا ينكر ذلك غاية الانكار
في ابي انهم في ذلك مصيبون ونحن نقبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة الاجماع يجوز عليهم الخطأ فيقبل
قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ وادعاهم ان … عادة الامة منهم في رد الباطل
وقبول الحق مما لا توافقهم عليه ولا نجيبهم اليه واذا طولبوا بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا الا على مجرد
الدعوى وليس كل من عرف منه انه رد باطلا وقبل حقا لا يجوز عليه بالشبهة ان يقبل باطلا ويرد حقا
واكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم ان يكونوا عندنا ممن لا يدفع الا ما اعتقد بطلانه … اداه اجتهاده الى وجوب
رده ولا يقبل ايضا الا ما اعتقد بحجة او شبهة صحته فاما ان يتجاوز ذلك الى ما يقتضي عصمتهم ونفي الخطأ عنهم
من غير دلالة قاطعة فلا سبيل اليه انتهى وهذا مولانا العلامة قده يقول … وهذا من باب الاحاد
والمعنى يقتضي اشتراط التواتر انتهى وقد وافق غير واحد من المتأخرين … المذكورين كالفاضل …
المعاصرين فان قيل كلام غير الرازي قابل لارادة انكار التواتر اللفظي بل الظاهر ذلك …
الاحاد … وكلامهم … على ارادة انكار مطلق التواتر او خصوص المعنوي منه مع الاستشهاد
لم يقبل الشاهد على ذلك … كلماتهم في نفي كون هذه الاخبار موجبة للعلم ولو كان معناها
متواترا لم يصح ذلك البتة وليس في قول … وربما ادعى مخالفونا الخ دلالة على توجه السلب في قوله
وليس من الاخبار الموجبة للعلم الى التواتر اللفظي بملاحظة القرينين على تقريب توجه النفي الى اللام

منه ومن المعنوي

منه ومن المعنوي ولو سلم ان في ذلك دلالة على ذلك فدلالته بان في القرينين على عدم تسليم التواتر المعنوي
على ما يؤيده التعبير بالادعاء كما … بمعناه مضافا الى ان الظاهر … توجه السلب في كلامهم الى ما اراد الخصم
اثباته وظاهر ان ما اراد الخصم اثباته ليس خصوص التواتر اللفظي بل لم نعثر الى الآن على من ادعى ذلك او على كلام
يكون صريحا في ذلك وما يتوهم من ظهور كلام الغزالي فيه حيث حكى عنه الحاجبي الاحتجاج بخبر نفي الاجتماع من وجهين
احدهما تواتر معناه والثاني انها تلقت الامة لها بالقبول وزيفه بان ذلك لا يخرجها عن الاحاد نظرا الى
ان تقابل الوجهين وكذلك التزييف المذكور ظاهر في ان غرض الغزالي في الوجه الثاني اثبات التواتر اللفظي
لسبق المعنوي في الاول وعدم افتقار كون الخبر احادا الى قبول الامة بعد اجتماع شرائط الصحة وثبوت صحة التعلق
به في المقام من عجائب الاوهام لانه يكفي في المقابلة مغايرة الثاني للوجه الاول وهي تحصل بان يراد في ثانيهما
اثبات صحة الخبر بتلقي الامة له لم يخرج بمجرد ذلك عن ان يكون خبرا واحدا فانه مالا يجوز التمسك به في نحو …
الذي لم يحتف بما يوجب صحته بل الظاهر ان هذا هو المراد لان تلقي الامة له بالقبول لا يدل على ازيد منه …
ع بان التمسك بمثله ايضا في مثل المقام ما لم يثبت صحته فقد ظهر ان تزييف الحاجبي لهذا الوجه … كلام
الغزالي نعم لو اراد التنبيه على ما استقر … من عدم ثبوت صحة التمسك بالخبر الواحد في مثل المقام ولو كان محفوفا
بما يدل على صحته فلا كلام معه وظاهر من العضدي ارادة ذلك حيث قال بعد ذكر الوجه الاول ان …
الثاني اباه مع سكوته عن الموافقة والمخالفة مع الثاني في ذلك انها تلقى الامة لها بالقبول لولا انها
صحيحة قطعا قضت العادة بامتناع الاتفاق على حجيتها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لم يسلم ان
قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها لا بها
فتامل في ذلك فان دعوى ظهور كلام … في ذلك لا تخلو عن شيء هذا وما قابل به … اتفق على ان ما زعمه
بعض المعاصرين بعد ابطال التواتر المعنوي نظرا الى فقد شرطه الذي هو بلوغ الخبر حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب
عادة من انها … على الغزالي خبط عظيم لانا لو لم نجعل سكوت العضدي كاشفا عن رضاه بما في

التي تحصل التواتر المعنوي فلا اقل من عدم كشفه عن عدم الرشاد واما الثاني فكلامه بناء على بعض شرائط التواتر المعنوي
واما شرطا الذي زعم انتفائه في المورد فمن ظاهر لان هذا شرط في التواتر اللفظي اللهم الا ان يوجه هكذا
اشتراط المذكور بارادة ذلك بالاضافة الى مجموع الاخبار المذكورة فان بلوغ حصول هذا الحد التواتر المعنوي
موقوف على ذلك كما هو ظاهر ويظهر من كلام جماعة فيما تقدم نقله هذا هو الكلام في سند هذه الاخبار
ويحصل ان التمسك بها تمسك باخبار الاحاد لان التواتر اللفظي مقطوع العدم والمعنوي وان كان محتملا
الا انه مشكوك الثبوت عند العقل بل معلوم العدم عندنا كما يدل عليه عدم عملنا بحجية هذا الاجماع
على سبيل التواتر مع عدم وجود ما يمنع من حصوله عندنا من سبق شبهة او اعتقاد في موجبه ويجوز ذلك فيكون
التمسك المذكور باطلا وان قلنا بحجية اخبار الاحاد واما الكلام في دلالتها على المدعى بعد الاغماض
عن ذلك فيقع في مقامين احدهما فيما يعم تلك الاخبار دون ما يختص ببعضها وثانيهما فيما يختص بكل واحد واحد منها
ما يعم الكل من وجوه احدها انها في هذه الدلالة من باب دليل الخطاب واكثرهم لا يقولون به صرح به في العدة
وذكر في المعتبر ولعله للتعويل على ما اسلفه في الايات المتقدمة واحتمال جريهم في الاستدلال على مشي
الخصم او كونه من باب اعتبار هذه الدلالة ثانيها ان المقتضي للمشترك انما القطع انما هو لنفي
على الاعتقاد ولا يلزم منه امتناع الخطاء عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث فهي مما تقدر التواتر
المعنوي لا تفيد الا الظن وينقل شارح المنهاج عن الامام الرازي ودفع ان القدر المشترك الذي
يحصل فيه التواتر المعنوي لا يلزم ان يكون مدلولا عليه بدلالة المطابقة بل قد يكون بالتضمن او
الالتزام او بهما كما في ونقلوا التضمن والالتزام بجود حاتم وشجاعة امير المؤمنين صلوات الله
عليه ولم ينظر الى الاول على ما افتخر او على من شرطها المطابقة بل غرابة بالنسبة الى مجموع الاخبار
في غرابة الرشاد فكما يشهد به لزوم اختلاف الاخبار في ذلك الصريح ان القدر اللازم في ذلك هو دلالة
الاخبار على عدم وقوع الاجماع على الخطاء لا استحالة ذلك ونحو ان [illegible] الاول اللازم للمدح والثناء

وعدم استلزام

وعدم استلزام اللازم لغيره حصر ومنه يعلم ما في قوله ولا يلزم منه الخ وباقي الاخبار من ان الهوى جماعة منهم من
الدلائل الظنية وهو موافق لمعظم كما اشرنا اليه سابقا فيمكن التمسك بها في اثباته الكن دفعه بانه جرى على مذاق الاكثر
ومنهم استدل على ما اشار اليه المصنف ثانيها ان مفادها البالغ حد من حقيقة ما اجتمع عليه الامة الى آخره
المسوقة والغرض من ذلك قد يكون بيان حقيتهم في جميع المواضع والاعصار وقد يكون بيان ذلك في الجملة
ولو في اجماع جمع خصوص من الامة او في بعض المواضع او بعض الازمان وحينئذ ان لم نحملها على الثاني فلا نحملها على
الاول ايضا لعدم اشتمالها على العموم من الجهات الثلث وظاهر ان الدليل لا يتم الا بعد الحمل على الاول ليصح ان الحمل على الاول
على تسليم يستلزم ان يحصل في الاجماع كل من كان حجة المعنى لا ان يكون الساعة على سبيل الاجماع ويبطل الحمل على
اجماع كل عصر حجة فالمدعى لم يتم على هذا التقدير ايضا واما عدم الشاهد على التقييد فواضح جدا
من بعض الجهات في بعض هذه الاخبار كالمشتمل على السلف ما الاجيال وهذا الشاهد للبعض في الذريعة
والمشاكل بعد اختيار شق الاول ان يقول باستظهار العموم من جهة المواضع والاعصار من اطلاقها ومن جهة
اشخاص المجمعين من لفظ الامة والمسلمين ودلالتها على العموم بهذه الجهة ظاهرة اما الثاني فلكونها جمعا محلى
باللام واما الاول فلانه المناسب لمقام المدح المسوق له هذه الاخبار بل لفظ الامة يشمل الكل من باب الحكم
اختصاصه ببعضهم لا يستلزم ذلك اعتبار كل الامة او المسلمين الى انقراض العالم لان المشتاق منها ظاهر اتفاق كل
الامة الموجودة في كل عصر وبعد اختيار الشق الثاني ان من المحتمل ان يكون الغرض اثبات الحجية في الجملة كما
اليه الاشارة رابعها وهو التحقيق ان هذه الاخبار لا تدل الا على اصل الحجية لان المشتاق منها وصل حجية
اتفاق الامة وهو ما يسلم في ازمنتها وان توهم كثير منهم انكار الشيعة لذلك حيث
عليهم على ما يرشد اليه الاشارة ولا غرب عن ترجمة واما على حجية من حيث انه اجماع كما هو المعهود فلا
ان يكون قوله فالامة على من لم يجزيه خامسها ان المراد بعصمة ما اجتمع عليه الامة او
استحسنه المسلمون ان كان هو مطابقة لنفس الامر بمعنى ان ما اجمعوا عليه هو المكتوب في اللوح فذلك يستلزم

ولو حال عدم الاتفاق ولا يقولون به ويلزم ايضا عدم امكان انعقاد الاجماع في الاعصار المتأخرة على خلاف
الاجماع الاول لاستحالة كون المتوقف في الواقع ارتياب فيما قضيتم نعم لو اريد بالعصمة ضرورة الشيء حقا بواسطة
الاجماع ولو كان باطلا قبله فذلك يوجب التصويب والاعتراض كثير منهم قائل به واما ان كان يجب اعتقادهم و
لو كان خطاء في الواقع فمع كونه خلاف الظاهر وتلك الاخبار وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية انه لا يمتنع حرمة
مخالفة الاجماع بالدليل لمن ظهر بطلانه كما هو مقصودهم فان قلت فما تصنعون انتم فان الاشكال مشترك الورود
قلت نختار الشق الاول ويكون عصمة الامة لاشتمالها على عصمة المعصوم الخطاء على ما يرشد اليه الاشارة واما ما يختص بكل
من تلك الاخبار فاجوبة اما الخبر الاول فيجاب عنه اولا بان لفظ الخطاء فيه ان كان معرفا فيقتضي عصمة الامة الا
قضية نفي اجتماعهم على جنس الخطاء على ما هو المشتاق من اللفظ والمحال انه لا يتحقق منهم في التابع احد في الاجماع
على هذا المعنى وهذا المعنى قد يتحقق مع وحدة الزمان والخطاء معا كان يسرق كل واحد منهم في التابع احد
عليه الاجماع يوم الجمعة وقد يتحقق مع اتحاد الزمان وتغاير الخطائين كان يسرق في الزمان المذكور واحد
ويزني فيه آخر ويشرب الخمر فيه ثالث ويقتل فيه مؤمنا رابع وهكذا وان شئت فافرض الاشتراك في
معصية واحدة فما زاد من اثنين فما زاد لكونه صدور معصية اخرى كذلك ايضا او على وجه الاختصاص وقد
يتحقق مع وحدة الخطاء واختلاف الزمان كان يشرب الخمر احد يوم الجمعة ويشربها آخر يوم السبت وثالث في
الاثنين ورابع في الثلثاء وخامس في الاربعاء وسادس في الخميس وهكذا سواء اصدر معصية اخرى من بعضهم
او من الكل ايضا اولا وسواء اشترك في الآخر من اثنين فصاعدا او اختص كل فرد منها بفرد وقد يتحقق مع
تغايرهما معا كان يسرق هذا يوم الاحد ويزني آخر يوم الاثنين ويقتل ثالث في الثلثاء ويغتاب رابع في
الاربعاء وهكذا سواء فرض اشتراك اثنين فما زاد في معصية واحدة فصاعدا ام لا لكن لا بد في هذا الفرض
ان لا يشترك الكل في معصية لكان فرضا لتغايرهما لكن لا يعني عدم الاشتراك في معصية اصلا بل يعني لا بد
صدور معصية من كل واحد تغاير باقي معصية الباقين سواء صدر ايضا من بعضهم عين احد هي الباقي

من معصية

من معصية اخرى ام لا نعم لو اعتبرنا في الفرض المذكور تغاير المعاصي على وجه الاشتراط بعدم صدور الاشتراك فيها من اثنين
فصاعدا لا يتطرق هذا التعميم ولا ريب ان الاجماع على الخطاء يصدق على جميع الفروض الاربعة المتقدمة الاول الا
واما في الثاني فكذلك ايضا بعد التأمل وان كان دونه في ذلك ايضا واما في الاخير فلان الاجماع على الجنس
صادق فيه قطعا فما لاخبار تنفي ذلك المعنى العام يستلزم عقلا نفي كل واحد واحد من مصاديقه وهذا يوجب
عصمتهم ولا يقولون به قطعا والتزامهم به مع مصيرهم الى خلافه في حق الخلفاء كما ترى ويمكن ان يقال يمنع
صدق الاجماع على الخطاء في الاخير لان المشتاق من لفظ الاجماع توقف صدقه على نوع اتحاد اما في الوقت
ولو مع تغاير الخطاء او في الخطاء ولو مع تغاير الزمان وهذا المعنى غير متحقق في الفرض الاخير فلا يصدق الاجماع على
الخطاء عليه عرفا وان كان ضعيفا ووحدانية الاجناس هو ذلك بحسب العقل الا ترى عدم صدق الاجماع على الصلوة
في المسجد فيما اذا صلى فيه مؤمن صلوة الصبح يوم الجمعة وآخر صلوة الظهر يوم الاثنين وثالث صلوة المغرب
ليلة الاربعاء نعم لو اتحد الزمان هنا ولو تغايرت الصلوة او اتحدت ولو تغاير الزمان يصدق الاجماع عليها
بل المصرح به في كلام بعض الافاضل وفرض صدقه على صورة اتحاد الخطاء وان كان فيه نظرا في اشتراط الاتحاد من حيث
الزمان ايضا لكنه تقييد بلا دليل كما اعترض به هو ايضا بل هو دفع للعرف والعادة على ما اشرنا اليه وقع ذلك
يقتضيه الخبر لعين بعد من عدم صدور الخطاء حال الاجتماع بخصوصهم لا مطلقا والذي يوجب عصمة الامة هو الثاني لا الاول
ومن المعلوم ان لزوم عصمتهم انما هو على تقدير اندراج الفرض الاخير في مورد الخبر واما بعد اخراجه عنه فانه
الفرض الباقية غير مستلزم لذلك قطعا وهو واضح نعم لو قيل ان العصمة حال الاجماع حال الزم او لا
دليل يدل عليه وكلام آخر وهذا هو الالتزام به ويدل عليه هذا الخبر بحوه وبالجملة فالانصاف ان هذا الخبر على
تقدير كون الخطاء معرفا يدل على حجية الاجماع والتمسك به [illegible] لاعتبار عليه في انه كغيره لا يدل على حجيته من حيث
انه اجماع كما هو مدعاهم بل على اصل الحجية الذي يطابق فيه الوفاق كما ترشد اليه الاشارة وعدم انا الحكم
ينفي الاجماع على الخطاء على ما عدا وصف الاجماع اعم من الاحاطة على الوصف المذكور وعلى المثبت الا الا ان لا

ثم على تقدير جنسية اللام على ما ترجح بعض الاعلام تنزيل هذا الخبر وما شابهه على ما عليه اصحابنا الامامية ودل عليه الاخبار
الخارجة عن تلك الناحية من عدم خلو الزمان عن حجة قاطعة الان يقوم الساعة كما هو باعده ويلزم لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة بل وقد يدعى ظهوره في ذلك مع ان الخصم لا يقول بذلك وسيأتي زيادة توضيح لذلك
في الاعتراض الثاني ان شاء الله هذا كله على تقدير كون اللام جنسية واما لو جعلت للعهد الذهني فيجي ان امتي لا
يجتمع على فرد ما من الخطأ فيه مجاز او غلط فانها هو بل حاصل المعنى ح الى الاخبار عن نفي الاجماع على الخطأ المستلزم
لنفي الاجماع على شيء من افراد الخطأ لان المعهود الذهني في العموم كالنكرة المنفية وارادة الفرد المعين
مع عدم نصب الخصم اليه وعدم دليل عليه لا يثبت المرام بل لا دخل له في المقام واما احتمال الحمل على الاستغراق فمما
لا يساعده المساق بل ... نفي الاجماع على كل الخطأ يا على وجه سلب العموم على ما هو مفاد الخبر لو لم يحمل على باب ان
اشد لا يجب كل محتال الفخور فقد يدل على عكس المدعى لان سلب العموم في صدد انه وان كان اعم من عموم السلب
والسلب الجزئي الا ان المنساق منه ولو بقرائن الاحوال دلالة على الايجاب الجزئي كما تقول اذا قلت لم آخذ كل
الدراهم وما ضربت كل انسان مع ان مفاد الخبر لا يكون ح موردا للتنبيه لان الحال في جميع الملل على هذا المنوال وان
كان لفظ الخطأ منكرا كما في طريق آخر فان جعل التنوين فيه للتمكن فالكلام هو الكلام في جنسية اللام مع انه خلاف ظاهر
النكرة وان لم يكن مجازا وان جعل للتنكير فان اريد به مثل جاءني رجل فما له بعيد الخصم اذ الاخبار عن عدم اجتماع
الامة على خطأ معين عند الشارع غير معين عند السامع مع عدم ملائمته لمقام المدح وعدم اختصاصه بهذه الامة لا يمكن
الاحتجاج به على كون محل الاجماع هو غير ذلك الخطأ بمجرد احتمال كونه هو وهو فقد يا بطل على عدمه بل ذلك مجرد احتمال لم يذهب
اليه احد ولم يدل عليه دليل نعم لو كان ذلك الخطأ المعين عند الشارع الخروج من الحق كان دالا على المطلوب
في الجملة الا ان الشأن في ثبوت ذلك اذ لا دليل عليه وان اريد به مثل جئني برجل فهو وان كان دالا ح على عدم
اجماعهم على شيء من افراد الخطأ كما هو قضية النكرة المنفية الا ان فيه اولا استلزامه لعصمة الامة الا ان يقال
بما سبق التنبيه عليه وثانيا انه لا يدل على حجية الاجماع من حيث انه اجماع على ما يأتي في ... اشرنا انفا اليه ولا ينافي

انه لو

ان ولا يتجه ما لا مخرج فيه الا ان التمسك بتلك وجعل هذا الاصل الذي هو عمدة دينهم واساس شرعهم مما هو عليهم
وثانيا بان الظاهر من لفظ الرواية سيما على القول بكون الاجماع بمعنى المجامع الارادي ان اجماع الامة لا يحصل على
ما هو خطأ في الواقع لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطأ وظاهر الدليل ان المعتبر في الخطأ كون خطائه ثابتا قبل
الاجماع ما الغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطأ عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطأ
وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للجهات النفس الامرية كما اتى به بعض الافاضل وتوضيحه ان هذا الخبر انما يدل
على مدعى الخصم لو كان مفاده ان الامة لا يجتمعون على ما هو خطأ في الواقع ولو لم يعلم انه خطأ بحيث يكشف
من اجماعهم على شيء انه صواب وليس بخطأ في الواقع كما هو قضية وضع الالفاظ للمعاني الواقعية لا المعلومة
الا ان قضية الوضع وان كان هو ذلك غير ان تحقق كون الشيء خطأ في الواقع ليس الا بالعلم لانه الطريق الى الواقع
وحيث ان العلم بكون الشيء خطأ في الواقع اعم من كونه كذلك في الواقع كما هو قضية عدم اعتبار المطابقة في
كلام جماعة في حد العلم اذ نظرا الى احتمال عدم المطابقة مع الواقع حال العلم بالمطابقة ولو من غير العالم على
تقدير اعتبارها كما عليه كثير من العلماء لا جرم لا يحصل لنا العلم بان حجيته مستفادة عدم اجماعهم على ما هو خطأ
في اعتقادهم واين هذا من الدلالة على حجية مورد اجماعهم في نفس الامر على وجه يستكشف ذلك من
الاجماع هذا ملخص ما يوجه به هذا الجواب وهو بعيد جدا عن الصواب اذ المنساق من الخبر بعد انضمام مقام المدح
الامور الواقعية والادق بمقام المدح هو الاخبار عن عدم الاجماع على الخطأ الواقعي ولا دخل لحكاية تخلف العلم
عن الواقع فيه اذ العبرة في ذلك بالاخبار النبي صلى الله عليه واله وسلم لا بنظر المجمعين فصح ان يستكشف من اتفاقهم على
شيء انه ليس بخطأ لكن لا من جهة انهم فهموا ان ذلك ليس بخطأ بل الاخبار النبي عن عدم اجماعهم على الخطأ الواقعي
يرد على ذلك استلزامه لعصمة الامة وهو كلام آخر قد تقدم بيانه وهنا توجيه آخر وهو ان الالفاظ وان كانت
موضوعة بازاء المعاني الواقعية من غير مدخلية العلم فيها وان قضية ذلك ان يكون مفاد الخبر ان الامة لا يجتمعون
على ما هو خطأ في نفس الامر بحيث يكون العبرة في ذلك اخبار من لا بنظر المجمعين الا ان المراد بالاجماع الكاشف

انه لو

الاهر الاجماع الاختياري كما يساعده جعله بمعنى المجامع الارادي وقد تحقق في محله ان الفعل الصادر عن
الارادة والاختيار بحيث يصح اسناده الى الفاعل ويصلح لتعلق الحسن والقبح به لا يتحقق بدون العلم بالفعل وجهة
وجهه الذي يريد ايقاعه عليه حتى ان الفعل الواقع بدون ذلك لا يعد فعلا للفاعل ولا يتصف بالحسن والقبح الفاعلي
بل كاد يلحق بالامور الاضطرارية فلا يكن بد من ان يكون المعنى ان الامة اذا علموا ان الشيء الفلاني خطأ لا يجتمعون
عليه وهم يريدون استفادة عدم الخطأ من نفس الاجماع فلعلهم اخطأوا في فهم ان هذا خطأ فان احتمال
ذلك متطرق في كل اجماع لم يعلم كون المجمع عليه خطأ قبل الاجماع وما علمنا فيه ذلك الاحتاج بعده الى الاجماع
فما يتخيل من كفاية مفاد الخبر ايضا لما رامه الخصم نظرا الى ان حجية هذا النوع من الاجماع وهو ما اذا علموا
بجهات الشيء قبل الاجماع ما دل عليه الخبر ومن المستبين انه هو الايجاب الجزئي الذي يتحقق به مسالة الكلية
الى صار اليها ابن حرب والنظام اذ ان بالاجماع يستكشف ان المجمعين قبل الاجماع علموا بجهات الشيء
واحاطوا بها لا ريب كما ان بالتأمل في ذلك يعلم موقع الخبط في التوجيه الاول والجواب عنه خالانصاف ان
الجواب المذكور بعد هذا التوجيه لا ضير فيه ويمكن هنا توجيه ثالث يستخرج من التوجيهين ولعلك بعد
التأمل فيما تقف عليه فتأمل وثالثا بما افاده في الذريعة والاصول ووافقه الشيخ في العدة من ان من المحتمل
ان يكون الخبر نفيا ويكون العين من لفظ مجتمع ساكنة غير مضمومة ويكون المراد وصف النبي صلى الله عليه واله وسلم
جزوما وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فلا يجري هنا المجرى ومن الذي ضبط الاعراب
الرفع من الشكل فيكون مفاده نهي الامة عن ان يجتمعوا على الخطأ وليس في ذلك دلالة على الدعوى لان حرمة
الاجماع على الخطأ لا يستلزم وجوب الاجماع على الصواب او انضافه بذلك ولو لم يجب لعدم بين الاجماع على
الخطأ والاجماع على الصواب واسطة وهو عدم الاجماع اصلا الا ان العدم ليس من محل النزاع ومرد المعنى في
المسألة او غير ذلك وذلك ظاهر بل نسد لعلها مقتبس منها والمنافية لذلك مجرد ابداء الاحتمال في تزييف الشبهة
والا فلا يخفى انه خلاف ظاهر المنقول المتداول المنساق من الخبر كما يراه هو الاخبار لا النهي وهذا وهو مما

كونهم

كونهم صلوا في قوله صلى الله عليه واله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي بفتح اللام فعلا ماضيا والضمير فيه راجعا الى الملائكة
مع ان ذلك يستلزم ان يجعل كلمة امتي منادى بحذف حرف النداء كانه قال يا امتي لا تجتمعوا على الخطأ نظير قوله
يوسف اعرض عن هذا لان كونها فاعلا لفعل الاجماع او محكوما عليه بنية التقديم خلاف البطلان عند من شرط
تقديم الاعراب وكذلك احتمال بدليتها من الضمير المستتر المرفوع وابقاء هذه اللفظة وردت في خبر بصيغة
الافراد على ما رأيناه في كتب القوم ويشهد به اعرابها بتسكين العين فلا يجب خطاب بها الامة واحتمال كون الامة
لم يكن لهم منزلة تخصيص احد بها الا ذي اليه والمانع فلان الذي يختص الشارع هو اصل فعل الخطأ لا الاجماع عليه
المنع عن الاجماع بل ربما يدل ولو بمساعدة المقام على عدم الحرمة حال عدم الاجماع بل الانسب النهي لكل واحد
واحد فانه يدل على المبغوضية حال الاجماع بالاولوية واحتمال ان يكون ذلك باعتبار عنوان الاجماع للاشارة الى
استعظامهم واستعظام الخطأ وان الخطأ الواحد كانه جبل عظيم لا يقدر على تحريكه الا المجموع من حيث المجموع
وانه لا يتمكن على حمل ما او على اشده قائل الخطأ من انواع العذاب كل واحد واحد ولا اشترك في منع الناس
عن المعاصي ويواظبون على الطاعات بدعوى ان هذا نكتة خفية عند العوام وهم الامة المخاطبون بهذا الكلام
يعني دخولهم فيهم وهم لا يتفطنون الى ذلك قطعا وبدونه لا يحصل الارتداع والمبالغة المذكورة واحتمال
التعويل على افهام المتفطنين لذلك من المخاطبين كاحتمال كون المخاطبين خصوص الكاملين نظرا الى ان الانتفاع
الدالة على الاختصاص والتشريف في الرجوع عن جادة الانصاف في ارتكاب الخرافات والاعتساف وابعاد عن
بان الامة لو اجتمعوا على معصية لا يستحق كل واحد منهم ازيد مما كان يستحقه حال الانفراد هذا وبالتأمل فيما
ذكرنا يعلم فساد ما يتخيل ايضا من احتمال كون الخبر خبرا اريد به الانشاء فيكون وجه العدول عن النهي الى الخبر
عن النهي ما ذكره اهل البيان في مثل قولك لغيرك تجيئني غدا او لا تفعل كذا من حمله على المبالغة بالطف
وجه اشارة الى انه لا يجب كذبك ووجه الفساد ظاهر واليه الاشارة في الذريعة بقوله وربما قيل انه لم يكن الكريم
ان يكون خبرا معناه النهي كما جرت ونظائره في قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله الزعيم غارم ونظائره

والعارية مردودة وما لا يحصى كثرة مجيبا عن بالنقطة وهذا لا يليق بهم ولهم ان ينقضوا عن بان اللفظ الذي
ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الامر او النهي الا بدلالة ظاهرة في الخبر معنا وعلى من ادعى ان انشاء فرضه
الدلالة انتهى واما الحجة الثاني والثالث والرابع فيظهر الجواب عن الاستدلال بها بما ذكرناه في الخبر الاول
لان الخطاء والضلالة في الكلام يراد بها معنى واحد فيرد على الاحتجاج بها ما يرد على الاحتجاج بالاول من
الاجوبة العامة والخاصة نعم الجواب الاخير يأتي في الثالث والرابع كما لا يخفى واما الخامس فيجاب عنه ثانيا
الامامية بانا نعترف بان الله سبحانه لكمال عدله وحكمته لا يصدر منه هذا القبيح اعني جمع الامة على الضلالة
لكنه لا يقتضي عدم صدور ذلك عنهم بانفسهم بزعم عدم الضلالة ودخل اليه الاشارة بان العدة من جهة
الجميع ولا يخفى من ذلك انهم لا يجتمعون على خطأ انتهى وهذا بالا دعوة ما لا دخل فيه نعم يمكن ان يقال
بان ذلك حال الاختصاص بهذه الامة كي يصح مدحهم به ضرورة ان استحالة صدور القبيح عن الحكيم على الاطلاق
يستحيل قصرها على امة دون امة ودفع ذلك بعدم استحالة تخصيص هذه الامة بالذكر لعلو شأنهم وجلالة
حالهم كما هو بل لو ان لذلك نظائر كثيرة في القرآن والاخبار كما صرح به في العدة عدول عن الظاهر
الخبر بلا دليل ووجود النظائر لوجود الدليل فيها لا يجدي في الموارد العارية عنه ودفع الدليل بوجود
ما ذكرنا من تلك النظائر يسد باب الاستدلال بالظواهر بل قد يقال ان الغرض من الاخبار عدم جمع
هذه الامة على الضلالة ليس مجرد الاخبار عن عدم صدور هذا القبيح منه تعالى لعدم الفائدة في ذلك
وعدم اختصاصه بهذه الامة وعدم فائدة في اتمام لفظ الاجماع في ذلك الخبر عن عدم صدور هذا القبيح
منه تعالى لعدم الفائدة في ذلك وعدم اختصاصه بهذه الامة وعدم فائدة في اتمام لفظ الاجماع في ذلك
لان اتمامه لا يحصل الا على المعصية والا يحسن الا ما يعود اولا نفيا على ما اقتضته القواعد العدلية بل الغرض
ان الله سبحانه لكمال رأفته على امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم واختصاصهم بمزيد شفقته عليهم لوجود حبيبه الذي
هو حبيب الله من الوقت الذي قالت اليه منهم بدفعهم عن ارتكاب المعصية ويقربهم من الطاعة ولا بد من انهم

ان يجتمعوا

ان يجتمعوا على الضلالة لكن لا على وجه الالجاء والاضطرار بل بالتكليف والعقاب فاذا اراد ولاه
يجتمعوا على شيء يوجد فيهم المعصوم اخبارهم عن الاجماع عليه لو كان ضلالة بل الا يحصل منهم الاجماع
اصلا او يكون على الحق الاول ان يقتصر في الجواب عن هذا الخبر بما مر وان كان التمام ذلك لا يخلو عن تأمل
واما السادس فيجاب عنه اولا بان من المحتمل ارادة جماعة معهودة من المخاطبين وليس بعيد كل
البعد وثانيا ان هذا من باب خطابات المشافهة فيكون المكلف باتباع الجماعة هم المشافهون الحاضرون
في ذلك العصر فلا يثبت وجوب الاتباع على من عداهم والتعلق بالاجماع الدال على الاشتراك بانه
من شك في حكمه بتمامه لمثل المقام لا يخلو عن الدور وكذلك بالاخبار الدالة على ذلك لعدم معلومية
شمولها لمورد المسألة ولا يخلو ذلك ايضا عن تأمل وثالثا ان لفظ الجماعة كثيرا ما يطلق على صلوة
الجماعة فيحتمل ان يكون المعنى الحث على المواظبة عليها وعدم مفارقتها بالانفراد وهو الكنى عنه
بالكون معها ورابعا ان من المحتمل ان يكون المعنى وجوب الكون مع جماعة المسلمين في اصل الدين بحيث
الذين كانوا يتدينون امثال الخبر المشتمل على مخالفة المسلمين فانها تشعر بان وجوب متابعتهم انما هو فيما صار
به مسلما نظرا الى ان الواقع الخاصة السبيل بل باعد ما في ثاني من قوله فقد مات ميتة جاهلية وكذا في
ذيل المشتمل من قوله فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وخامسا ان من الجائز ان يكون المراد لزوم اتباع
الجماعة في الجهاد مع الكفار وهذا وليعلم ان ما عدا الثاني من الاجوبة يجري في الاخبار التالية لهذا الخبر ايضا
فلا نطيل بالاعادة لفظ الجماعة الى المسلمين في انها لا تمنع من احتمال ارادة صلوة الجماعة من هذه اللفظ
لوجود المناسبة الواضحة بينها وبينهم مع كفاية ادنى ملائمة في صحة الاضافة وايضا لا ينفي ما في ثاني
وثالث منها كون المخالف للاجماع والمفارق لكثيرهم وان كان المعروف منهم هو ذلك الكلام الا ان يراد
اثبات الحجية في الجملة او نبراء الحكم بميتة جاهلية وخلع ربقة الاسلام على المبالغة ولو في الاخبار الثالثة
كثرة مع ان ثبوت هذه المرتبة على الجماعة وكونهم تحت حقيقة وسلطنة كما هو مفاد الاول منها وما في

خطاءهم عنه فان ذلك غير ممتنع كما لا يخفى وترتيب الجواب على الرأفة والرحمة لو سلم انه من المدعى ايضا وقد يجاب
عن الاخبار المشتملة على لفظ الجماعة باقتضائها وجوب متابعة كل جماعة وان كانوا فساقا من اهل الحل والعقد
لا يقولون به والترجيح بلا مرجح لو حمل على الكل ودون جماعة بخصوصها ويمكن ان يقال ان المقصود اثبات الحجية
في الجملة وان الحمل على الكل لقاعدة الحكمة فتأمل واما قوله صلى الله عليه وآله ما راه المسلمون حسنا فالاحتجاج به
ان ما اعتقده المسلمون حسنا فالاعتقاد حجة لما يرجح حسنا عند الله ويتعين فيكان لما هو وان كان يستلزم
الحجية للاجماع على الوجه الذي زعموه الا انه مع عدم وضوح ما يشير اليه الانكار الحق في القبح العقليين يستلزم
التصويب الذي لا يقول بكثير منهم والاستدلال به ثابت عن كثير الصوفية منهم اهلا انه من التتبع وخبر وان بدل
معناه ان ما اعتقدوه حسنا يكشف عن كونه كذلك عند الله فيرد مع الايراد الاول نظير ما مر في الجواب الثاني من
الخبر الاول وان ناقشنا في بعض المناقشات وانه يوجب عصمة الامة ولا يقولون به وانه يقتضي كون المخالف للاجماع
وليس منهم اجماعا واما قوله عليكم بالسواد الاعظم فان كان معناه الزموا سبيل المسلمين واتبعوا
طريقتهم فيظهر حاله مما تقدم في الآية الشريفة مع انه خلاف ظاهر الخبر وان كان معناه وجوب اتباع الاكثر
الاقل بقول الاعظم فمع انه لا يدل على حجية الاجماع بالمعنى الذي اصطلحوا عليه من اعتبار المطابق الكل ولا على
حجيته من حيث هو اجماع ان السواد الاعظم ان اريد به مطلق هذا المعنى اللغوي يعم وجوب اتباع طائفة ممن
على دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانوا اكثر من غيرهم فيقتضي بعمومه وجوب اتباع العوام ان اللغوي منهم ومن
العلماء اذا صدق عليهم الاكثرية والاعظمية ولا يقولون به وان اريد به الطائفة الاعظم من العلماء الاخص
عند الدين فان اريد بالاعظم الاعظم قدرا او رتبة فلا دليل لهم على انهم اعظم رتبة عند الشيعة الاخص
بقول ائمتهم عليهم السلم الطاهرين وان اريد به الاكثر عددا فمع انه تفسير بالمشتهي فيقتضي وجوب اتباع حضور الشيعة
في كل زمان فهو الحق وان اريد به الاقوائية بحسب السلطنة الظاهرية والشوكة الدنيوية فكذلك وان كان معناه
تحريص المخاطبين على الطعام الخفيف وكراهة التعبير عنه الشارع بالسواد نظرا لاهل المحاورة في تؤديتون

حتى تأخر كلامهم

حتى تأخر كلامهم لا يسألون عن السواد المقبل فيكون التوصيف بالاعظم في الخبر مع الطلاق محمد وعينه
الضيافة ولو كان واحدا او اثنين للاشارة الى ان الكرم والعادة حقيقة انا محمد حاث على كثرة الضيف
لا باعتبار الخبر على نفي اصحابنا ولا ضيافة واحدا او اثنين فما لا تعاطيه اذ صحيح من المؤدي الحاث على
هو بالاعتبار بمرادهم وقد يجاب ايضا بانه لما كان من الخطابات الشفاهية فلا يعم غير المخاطبين ولا دليل
على الاشتراك في المقام على ما كرره ومن المحتمل اقترانه بالقرينة خلاف المقصود وذلك الاصل لا يجدي كما لا يخفى و
قد يقال ايضا بان من المحتمل ان يكون المراد بالسواد الاعظم مكة المشرفة اذ كان وتسمية سوادها الاعظم
من كل مكان وعمارتها اجمل من كل بنيان كما يطلق هذا الاسم في زماننا على اصفهان وان الطائفي بهذا
ان المقصود امر المخاطبين بزيارتها والاتيان بالمناسك الواردة فيها والسعي في البلاد النائية اليها ووجوب
احترامها وتعظيمها على النهج الذي في الحنيفية البيضاء لا ارتباط له بالمقام ايضا ويمكن ان يراد به خلق
السموات والارض ليتنظروا اليها ويتفكروا فيها فيتعقلوا الى ان لها صانعا حكيما متقنا لنظام العالم ويخلص
اخراجهم بالتفكر وان يراد الاعراض عن دين الآباء والامهات وملازمة الطريقة الحقة القويمة والشريعة المستقيمة
الا انه بعيد وقد يحتمل ايضا ان المخاطبين بكلمة عليكم ان كانوا هم جميع الموجودين في زمن الخطاب فمن المراد بالسواد
الاعظم ثم على وجوب ما زعموه وان كانوا حضور جمع الرباع فلا بد ان على حجية الاجماع بل على وجوب رجوع
العوام الى العلماء ان فسر السواد الاعظم بهم والافلا يسع رجوعهم الى انفسهم وان كانوا حضور الخواص فالخطب
افظع سواء اريد بالسواد الاعظم الخواص ايضا او العوام واحتمال ان يكون المراد انما الاقل من الخواص رجوعا
الى الاكثر من العوام مما لا يساعده المقام لا يجديهم ايضا واما قوله لا تزال طائفة الخ فالمراد بلفظ الطائفة
فيه اما ان يكون اشخاصا معينين عندنا ثم عن حجية عند انظر جابين من جهل او عن حجية على التبادل نظرا من
يرجع على حمل فيها فلا ان يراد بالحق اصل الطريقة القويمة والجادة المستقيمة السارية في جميع المسائل العقلية
والوقائع الحادثة والمطالب الشرعية او الجادة الحقة في الجملة ولو في بعض المسائل وبعض الوقايع ومن العقايد

لادلالة فيه على بعد ما هم الا مع الاول كما هو الظاهر من اللفظ ولا مساعدة بقية الخبر الدالة على ان الامة ستفترق على
بضع وسبعين فرقة كلها هالكة الا واحدة فضلا عن كون طائفة معينة ثابتة على الحق في جميع الحالات والوقائع
بحيث لا تتخطى عن الواقع في شيء من الوقائع بل يدل ورود نفع الحق وبد ورحهم اللوح لا دلالة له على ازيد من وجوب
الطائفة ووجوب متابعتهم والاقتداء بهم والتجنب عن مخالفتهم واين هذا من الدلالة على حجية الاجماع على طريقتهم
فانا لو لم نقل باختصاص مفاد الرواية على التقدير المذكور بالائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين فلا نقول بخلوهم
من اثباته في حق الخلفاء الراشدين فضلا عن العلماء والتابعين كيف وهم لا يرون عدالتهم فضلا عن عصمتهم
وكونهم مع الحق والحق معهم في جميع احوالهم واقوالهم بل الاظهر في تنزيل الرواية في شان اهل بيت
العصمة كما يساعده بعض الاخبار وجمع الاعتبار واما على التقدير الثالث فلان كون طائفة موجودة على الحق
في بعض المواضع لا يجدي فيما هم بصدده فيها بعين تلك الطائفة وذلك الموضع بل بتعين الطائفة مع
جهالة ذلك الموضع ايضا لا يجديهم اذ كل موضع اتفق اتفاقهم فيه يحتمل مغايرته للموضع الذي لا يخطئون فيه بل
لا يجديهم على تعيين ذلك ايضا لاختصاص الدليل ح عن المدعى لو لم يرتب والمجرد نقض سالبة الكلية بل نعوم
تعلق غرضهم باثبات حجية الاجماع في خصوص مسئلة معينة او مسائل مخصوصة بل لا ينطبق على الحجية مع الاجماع
الذي يعتبرونه اتفاق كل الامة لان المذكور ح طائفة من الامة واحتمال كونه من مباينة لا يتفوه به المانوس
بلسان العرب وقواعد العربية بل ليس فيه تعرض لما به قوام الاجماع من اتفاق الطائفة اذ لعلهم على الحق
لاستناد اجماع الامة بهم كما لا يخفى بل على تقدير الحجية لا يدل على اثبات ما يزعمونه من حجية دعوى هذه الفرقة
الا هو لا يختص بهذا التقدير واما على التقدير الثاني فلان كون طائفة من الامة على الحق يقتضي كون الكل على الحق
في جميع المواضع على وجه التبادل وان كان كلية من جهة الطائفة فلا يتوهم صدق هذه الفرقة
الا انهم لو لم تقصد وان اثبات الجزئية تصدق في ذلك على الفرقة الا انه لا يقال بل اللازم من الزام الخطا
حق خلفائهم عدم صدقه عليهم لتعميم الحكم المذكور بالاولوية الى اتباعهم وكيف يكونون مع الحق وهو معهم

انهم الخ

ان هذا المعنى في غاية البعد من الرواية لفظا ومعنى اما لفظا فلانه الظاهر من قوله لا تزال الطائفة من امتي
ليس فيه دلالة على ان كل طائفة منهم كذلك بل ضعيف كلمة من الدلالة على ان فيهم من ليس كذلك اذ لا يقال في ما كان الكل
على الدليل لهم على انهم على الحق ومن عزمهم واما معنى فلان المعنى لو كان على الاخبار عن كون كل الامة على الحق في كل
موضع لما كان للعدول عن قوله لا تزال الحق على الحق الى اضافة الطائفة فائدة مع كونه احصر واظهر وما
يكون المراد بالطائفة جميع الامة ويكون كلمة من بيانية او يكون المراد بالامة جميع الامم ويكون الاضافة للدلالة على
انهم كانوا ينبغي ان يكونوا امة لا للتشريف والاختصاص والمناسبة اخرى غيرها ذلك في غاية البعد والاجمال
على هذا التقدير بهما حكاية الاتفاق واجماع الامة الذي به قوام الاجماع ولو سلم فلا يدل على الحجية على ما زعموه ولم
يريدوا اثبات اصل الحجية كما ذكر اليه الاشارة واما على التقدير الرابع فلان كون طائفة في جملة على الحق في موضع ما
في الجملة لا دلالة فيه بوجه على مدعاهم سواء اريد بذلك ان الحق لا يخرج من هذه الامة وان كان بعيد صدق كونها
على الحق في موضع ما يكون باقي الطوائف على الباطل في باقي المواضع او في ذلك الموضع او دونها او اريد خصوص ما اذا
كان الباقي على الباطل او خصوص ما اذا كان الباقي على الحق ضرورة عدم دلالته على الاجماع بمعنى اتفاق كل الامة وعدم
دلالته على الحجية من الجهة المذكورة بل دلالته على عدم اعتبار اتفاق الكل واحتمال عدم الاعتنا بما عدا الاربعين عن ان
الطائفة من باقي الامة مع عدم ملائمة كلما انهم وعدم موافقته لحدودهم بل نظرا الى عدم الاعتنا بالمخالف على
ما عليه كثيرهم انما هو فيما اذا كان المخالف في غاية الندرة او لا صل المعاندة وللغرض في تلك الخصوص من الوصف
المعتبر في الحجية من وصلهم ان قيل ان اتفاق علماء العصر او الاديان ان قيل ان اتفاق امة محمد على الشيء ولو مع
هذا وان الطائفة الباقية اكثر من طائفة الحجية بل الشيء المحق نسبة الى الباطل والكثرة بعضا في قوة سودا
وان العصاة من الجملة اذ الامة نصرحهم عند اكثرهم كما عرفت نقله عن امامهم وان عنوان الحكام هنا حق
في الرواية بالنسبة الى الطائفة التي على الحق وان كان كذلك في الواقع بل عنوان الامة مذكور فيها وموجود في
باقي الطائفة ثم ان عدم معلومية كون الطائفة هم المحقون في كل موضع وعدم معلومية كون الموضع هو الموضع الذي

لا يخطئون فيه كما هو قضية ارادة الكلية من الطرفين وصدقها على الصحابة على سبيل الحقيقة او عدم ما يدل
على انحصارهم في ائمتهم فضلا عن علمائهم كاف في هدم احتجاجهم بل على تقدير ارادة خصوص ما اذا
كان الباقي على الحق ايضا لا بد من الخروج من ظاهر الرواية من غرابته ولا رواية لان ظاهرها عدم كون الباقي
على الحق كما اشرنا وكذلك الحال على تقدير ارادة الاعم من ذلك ومن كون الباقي على الباطل وعلى تقدير
ارادة خصوص ما اذا كان الباقي على الباطل كما هو الظاهر من الرواية سقط الاستدلال عن اصله لنظرا في اقتضاء
كون الطائفة الكاينة على الباطل غرضا وقد يجاب عن الخبر بالخصوص انه انما يدل على مرادهم بزعمهم لو اريد
بالطائفة الجماعات المتبادرة بحسب الاوقات كي يدل على انهم في كل وقت على الحق ولو كان على الحق في كل
طائفة دون طائفة ولم يتعين لان الاحتمالات المتصورة فيه ثلثة احدها ان يراد من الطائفة الاشخاص
المعينة المشخصة بالذات بمعنى ان هذه الاشخاص المعينة ثابتة على الحق في جميع امورهم واوقاتهم
تقوم الساعة وهذا يستلزم طول اعمارهم وبقائهم ابد الدهر الى يوم القيمة ولا يتحقق هذا المعنى الا على قول
الامامية لطائفة من اهل الاسلام وان كان بقاء جميعهم ابد الدهر مع بقاء دهرهم وعلى هذا اطلاق طائفة اسم
لمن ثانيها ان يقال الاسم لا يزال صفة لشان والمراد بالطائفة اعم من الواحد كما هو مقتضى استعماله في قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان الفرقة تطلق على الثلثة فالمعنى ان الشان والقصة دائما هو ان طائفة من
امتي على الحق في جميع امورهم ولو تبادلهم وهذا ايضا يصح على قول الامامية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام
واحدا بعد واحد ثالثها احتمال اسم لا يزال ايضا ضمير الشان لكن يراد من الطوائف الجماعات المتبادلة
بحسب الاوقات فيصدق انه كان طائفة على الحق في وقت يصدر عنهم الخطا وعوض عنهم طائفة اخرى
والحاصل انه لا بد وان يكون في كل زمان من الازمان طائفة من الامة على الحق في مجموع ذلك الزمان
في جميع الاقوال والافعال حتى لا يصدق اجماعهم على الخطا وهذا هو مقصود المخالفين من ذكر هذه
الرواية ويشكل صدق ذلك في صورة لا يجتمع الامة على الخطا مع ان حقيقة الكلام لصدق الاجماع على الجمع

مع انه خلاف المشاهد من احوال الناس وحمل اسم لا يزال ضمير الشان ايضا يعيد رابعها ان يراد من الطائفة الجماعة
المستندة بطريقة خاصة لا الاشخاص المعينة ولا المتبادلة بمعنى ان الامامية مثلا على الحق لا يزالون وعلى هذا ايضا كلمة
اسم لكلمة لا يزال فهذا اشارة الى ان الناجي من فرق الاسلام واحد وعلى هذا يراد من الحق الدين الحق لا مطلق الحق
وجميعها حتى يلزم عصمة جميع الطائفة عن مطعن الخطا فيكون المراد ان هذه الطريقة تامة من جملة الطرايق حق ابدا
خامسها ان يريد ذلك مع حمل الاسم كلمة لا يزال ضمير الشان وبعين التبادل في الطوائف فيكون المعنى ان الشان
طائفة من الامة متدينة بدين الحق ابدا وان تبادلوا في اختيار دين نفي ظلمت في الازمان ان الاحتمالات المتصورة في
الرواية لا تنحصر في هذه الخمسة بل هنالك صور اخرى لان المراد بالطائفة اما اشخاص معينة مشخصة كالائمة المعصومين عليهم السلام
او اهل طريقة خاصة كالاثني عشرية او مطلق هذا ما المعنى الصادق على جميع الطوائف على التبادل فطريقه يراد
الطائفة على وجه الاهمال الجميع الدلالة على كون بعض الطوائف من الامة على الضلالة ويحتمل ايضا اما ان يراد بالحق الحق
الكامل بمعنى جميع المسائل او المعنى الذي على الحق في الجملة ولو في بعض المسائل او اصل الدين الحق او مطلق جادة
الحق اعم من ان يكون في اصل الدين او جميع شرايع سيد المرسلين صلى الله عليه وآله او في بعضها اما ان يكون الامة
بمعنى الطائفة ويكون كلمة من بيانية وان انقراد الامة في بعضها الى المخالف او طائفة اسم مهما كانوا من سلالة اوحد
جميع الامم وان تعدد ملل المراد به الاشارة او خصوص المسلمين وعلى تقدير العشرية فاما ان يحمل كلمة من الى تعينا الطائفة
خبر لكلمة لا يزال ويكون على الحق خبرا اخرا ومتعلقا به او اما ان يكون اسم لا يزال كلمة طائفة كما هو الظاهر واذ ضرب
والقصة فالاحتمالات كثيرة جدا ويمكن ان يقال بانه يتبع كلها تحت الصور التي ذكرها المجيب فنسال ونا ابنا الحق
الجيب في الصورة الاولى وهذا الاستبدال الخ وقد يحكي الدليل على الاصلاح لو كان ضمنع والسند ان كون الاشخاص
معينة كالائمة المعصومين عليهم السلام ثابتة على الحق في جميع الاحوال والاقوال الا من قد صدقة على ضيقتهم كما لا يخفى على
المتامل سيما في حق من لا يعد موته موتا اذ هم احياء عند ربهم يرزقون على انهم احياء او ان اجماع واحد من هذه
الجهة بل الصورة الحقيقية هو انهم في ذلك الشان كما شهد به الخبار ويساعده الاعتبار فان قلت نعم ولكن ظاهر قوله

حتى يقوم الساعة اراد به الحياة الدنيوية فلتسمع عدم وجود هذه الغاية في بعض طرق هذه الرواية على ما سبق اليه
الاشارة ان من المحتمل وربما ان يكون المراد بها الدوام على طريق الكناية ومثله غير عزيز في المحاورات والايات و
الاخبار والخطابات والاشعار نظرا الى استعمال الحيوان في الدوام والبقاء في ذلك كما يمكن ان يقال ان ظاهر الرواية يعني هذا
الاحتمال هو ما ذكره المجيب وثبوت كونهم على الحق بعد الموت ليس مما هذه الرواية الا ان يقال ان ظاهر المجيب
وموت الاستدلال العقلي بين الحمل على هذا الاحتمال واقتضائه حلوا عمرهم ابد الدهر واما قوله وعلى هذا فيصح ان
المقصود من جعل كل طائفة اسالته لا ينزل على هذا الاحتمال ان كان لاجل الحرف على الظاهر واسالة عدم الحذف
فلا بد انه ظهور كلامه في تفريع ذلك على الاحتمال المذكور على سبيل التعيين وان كان لاجل عدم ملائمة هذا
الاحتمال مع ضمير الشان كما هو الظاهر وكلامه ففيه منع واضح اذ كما يصح ان يقال الا يزال هذه الطائفة المعينة الاية
على الحق في جميع الاقوال والافعال والاحوال يصح ان يقال ان القضية والشان هو ان هذه الاشخاص المعينة
من الامة على الحق في جميع المذكورات فتم ان الظاهر عدم المنزلة في جميع الصور التي بين جعل الطائفة اسما
لكلمة لا يزال وجعل اسمها ضمير الشان ونسعهم ما لما ذكره في باقي الصور من تخصيص بعضها بالاول والاخر بالاخر
هذا تمام الكلام فيما تعلق به لاثبات حجية الاجماع بما هو اجماع وقد عرفت انه ليس ما لا اصل له لكلا والا دلالة
له على ما ادعوا وانه الدلالة على العكس بالاعتبار عليه فاتضح بهما المسلك الاول من حيث لصورته الكبرى جميعا

المسلك الثالث

والاجماع ما سلكه شيخنا الطوسي وقدره بعد الموافقة لمسلك المتقدم من ان من قال الامام
من العلماء الاعلام اذا انفق على حكم من الاحكام ولم يكن على خلافه دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها
تعين ان يكون مطابقا لقول الحجة والا كان عليه رشادهم الى الحق وردعهم عن الباطل مع اقامة الحجة
التي تدل على صدقه كي يقع قوله في قلوبهم وتطمئن به نفوسهم الا موافقة مع المتقدم في المسلك الاول
عليها قوله قدره في العدة بعد ذكر اختلاف الناس في الاجماع والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطأ
وان ما يجتمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة فعندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ الشرع

في ذكر الاجماع على طريق الشيخ

يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول الا ان قال فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد
من كونها حجة لدخول قول الامام المعصوم في جملتها ثم اعترض على ذلك باحتمال انفراد الامام بالحكم عن اجماعهم واجاب
عنه بانا متى فرضنا ذلك فلا يكون ذلك اجماعا مع انه لا بد ان يوجد واحد من العلماء اقل تحققه منه على انا بل ظاهر في
مواضع من الكتاب المذكور انه نقل بعضها عنده ايضا منها هذا الموضع وان كان قد يحتمل ان الذي يجب ان يعتبر قوله
اذا لم يتميز قول المعصوم اقوال جميع الامة ام قول العلماء منهم حتى اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يرجع الى قول العلماء
الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة والمقلدين ومنها قوله واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على
قولين وجوزنا ان يكون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا وغير ذلك مما يستفيد الى
والامام المعصوم قاعدة اللطف وبعضها من حيث يدل عليه ايضا مواضع من ذلك الكتاب منها قوله فان قيل فاذا لم
اذا اختلفت الامة في مسألة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض منها اذا
الامامية في مسألة نظرنا في تلك المسألة فان كان عليها دليل يوجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها بدليل على
صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على احد الاقوال
دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه فانا لا نقول وان وقفنا على القول
الاخر لا يعرف قائله عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة فان كان في الفريقين قوم لا
يعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسألة من باب ما يكون فيها مخيرين باي القولين
شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فنحن مخيرون فيما تقدم
وانا قلنا ذلك لانه لو كان الحق في واحدهما لوجب ان يكون لنا ما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب
التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول عن غيره فلا يجوز للامام
المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليهم
الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك

لم يحسن التكليف وفي على ما يفيد التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق ومنها
قوله فان قيل فاذا اتفق ما اجريتموه من القسمين كيف حكمكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد
به الامام بحكم دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل
الكتاب والسنة كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور
او اظهار من يبين الحق في تلك المسألة على ما قدمنا القول فيه والا لم يحسن التكليف ومنها ما ذكره في مسألة اختلاف
الطائفة على قولين مع تجويز دخول المعصوم في كل واحد من الفريقين حانه بعد ان ذكر ان للاصحاب فيه مذهبان
احدهما سقوطهما جميعا والرجوع الى ما يقتضيه العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم بشرط ان لا يكون
مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه واجاب عنه بانهم اذا اختلفوا على قولين
علم ان قول الامام بحكم موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينتقض
كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل
ولو جاز ذلك لجاز ان ينعني ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق
قال ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا وذلك يجري مجرى خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما
مزية على الاخر فانا نكون مخيرين باحدهما وهذا هو الذي يقوى في نفسي ومتى قيل بالمذهب الاول ثم فرض
اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جائزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان القول الاخر لم يكن
صحيحا ووجب المصير اليه اجمعوا عليه ومن قلنا بالمذهب الثاني لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا
احدهما الدال ذلك على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون بالعمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدها
ينقض ذلك انتهى وهو صريح في ان مذهبه هو التخيير الواقع وان مذهب المعصوم في نفس الامر هو ذلك فلا يصح
الاعتراض عليه بان في القول بطرح ما لقول المعصوم قائل ومنها قوله فان قيل ما الطريق الى ان يعلم
قول المعصوم اذا انفرد على انفراده قلنا قد بينا ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك وعلم

ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته الدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول
علم ان المعصوم قوله على خلافه واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معا ولم نجد
ما يدل على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم على خلافه لوجب ان يظهر والا
كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك الى غير ذلك من المواضع التي هذه المواضع الاربع
اظهرها في الدلالة على احراجها القاعدة المذكورة وانا كون المعتبر عنده في ذلك هو اتفاق جميع من عدى الامام
دون اتفاق جماعة خرجت فظهر بالتامل في المواضع المذكورة التي طلب في بعضها اسم الاجماع مع وجود المخالف
ممن يعتبر قوله في تحققه ويدل عليه ايضا انه بعد ان ذكر ان الفقهاء على مذهب من يذهب يعلم انه لا يعرف في الاصول
ولا اتركن الفروع وان ذلك يجب اطراح قوله لانه قد علم انه ليس بامام والذي يذهب منهم لا يعلم ذلك من حالهم بل
يجوز ان يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقه متميزين بالاصول عارفين بها قال اما اذا شككنا في حالهم
وجب اعتبار اقوالهم لجواز ان يكون الامام في جملتهم انتهى وانت اذا احطت خبرا بهذه الكلمات تعرف ان
الاجماع عنده عبارة عن اتفاق العلماء عدى الامام على حكم من الاحكام مع فقد الكتاب والسنة الدالين على
خلاف ذلك الحكم وبذلك يتحقق الفرق بين هذا المسلك والمسلك المتقدم بل بينه وبين المسلك الاتي ايضا لعدم
اعتبار اتفاق الكل لا في هذا المسلك ولا في المسلك الاتي وهناك فرق اخر بين المسلك المتقدم وهذين
المسلكين لان دلالة الاجماع تضمنية على المسلك المتقدم لكونه عبارة عن اتفاق الكل مع الامام والتزامية على
هذين المسلكين اذ هو فيهما عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول الامام بالاستلزام ومنها يعرف ايضا
باندراج نقل الاجماع على المسلك الاول في نقل السنة وشمول ادلة حجية خبر الواحد له باستقامة الاشكال في نقل
فتاوى العلماء الذين احدهم الامام عن نقل فتواه بحكم وكذلك لحال في نقله على المسلك الاتي اذ لا ينقل
نقل الاتفاق الكاشف عن قول الامام عن قوله لما سيأتي من حجية الملازمة في ذلك المسلك بحلاف
الحال في نقله على هذا المسلك لما ستقف عليه ان شاء الله من عدم تمامية قاعدة اللطف ومجرد اعتقاد الحاكي الملازمة

لا يوجب صدق تمام الاخبار عن الامام ثم كما في الاخبار عن حضرت الدليل باعتقاد واستلزام هو كل لدخول الوقت كما
هو معتقد المستضعفين من العوام بل على تقدير ثبات تلك القاعدة ايضا يمكن منع اندراج على المتوب الاتفاق في
الاجماع المنقول بل اندراج نقل اجماع على المسئلة الذي في نقل السنة يتوقف على حصول الكشف للحكم لا بالحدس
لعدم كفاية حصوله للحاكي في حق الحكم لم بعد تفاوت الانظار واختلاف اسباب الحدس وقد لا يتحقق هنا الكشف
للحكم لما ذكر في باب ثاني مفصلا وكيف كان فهذه المسئلة وان كان في السنة المتاخرين منسوبا الى الشيخ الا ان
الذي يظهر من كلماتهم ان قاعدة اللطف في هذا الباب كانت مرضية ايضا عند قدماء الاصحاب كالمرتضى في اوائل الامر
والشريف المرتضى في رسالات والحلبي على ما حكي عنهما وغيرهم من الاجلاء كابي علي الطبرسي والشيخ الحمصي وقطب الدين
الراوندي وابن زهرة والشهيد والحلبي واضرابهم بل في حاصل المحصول ان هذه الطريقة هي التي ذهب اليها الشيعة وظاهر
من الذريعة انها مذهب اصحابنا قديما وحديثا بل صرح العدة ايضا طريقة الامامية في ذلك حيث قال في الجواب
عما رجع اليه المرتضى اخيرا كما حكي عن الطالبين ان لو جوزنا ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر تكون كلها
باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما
معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذي عنده ما نصه وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم
دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج
بالاجماع انتهى وفي غير المسئلة اعاد ذلك ايضا فانه بعد نقل مضمون كلام السيد ان هذه الطريقة
غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها
ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك ومنها حكي عن عميدي انه نقل مضمون
كلام المرتضى ثم قال بعده واعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وفي الذريعة بانا نحن
نستدل على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر بان العقل قد دل على انه لابد في كل زمان من امام معصوم

لكون قول

لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي وهو امر مذكور مستقصى في كتب الامامية ولا يمنع التعويل على هذا ثبوت هو الجملة
يقتضي ان الاجماع في كل عصر حجة وهذه الطريقة هي الاستدلال التي اتفق مذهب مخالفينا لان الاصل الذي
بنيا عليه هم يخالفون فيه ولو تخالفوا وزوا عنه لكان ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في ان
لا اجماع الامة تاثر في كونهم حجة وان بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلامهم انتهى محل الحاجة وقال في شرح الانبياء
الحق ... عقليا ... ما لا يدرك بالعقل ولا ... وجود الامام ولا نعقه والسمع الا ما يدرك
بالنقل الذي في شكل الحجة ولا حق يجب علينا الصبر به من الشبهات الاعلية دليل شرعي وقد ورد النقل عن النبي
او الائمة عليهم السلام من ولده ثم قال وانما يثق المكلفون بالنقل اليهم وانه جميع الشرع تعليمهم بان ورد هذا النقل
الامامية اهل الاستدراك وبين كل ما شذ عنه انتهى وعن الشيخ الحمصي في التعليق العراقي ما لفظه فان قيل الطريق
الى معرفة احكام الشرع في حال غيبة الامام عليهم السلام ان قلتم لا طريق اليها كان ذلك حكما منكم بان الناس في حيرة و
ضلالة وان احكام الشرع جملة معطلة في احوال الغيبة اذ لا طريق الى معرفتها وان قلتم طريق اليها الكتاب
والسنة ونحو الاجماع كان في ذلك الضرع بالاستغناء عن الامام بهذه الطرق وذلك يبطل قولكم ان في احكام الشرع
ما يؤخذ ويتلقى منه ثم وانه حافظ الشرع قلنا الطريق الى احكام الشرع نصوص الكتاب المبينة والمجملة بيان
الرسول ثم والائمة من ولده عليهم السلام والنص المروي عن النبي ثم وعن الائمة عليهم السلام من بعده قولا او فعلا ودليل
بينوا ذلك واوضحوه ولم يتركوا شيئا لا دليل عليه ثم ذكر من الطرق الاجماع وساق الكلام فيه الى ان قال كيف
ذلك في العلم بكون الاجماع حجة ثم قال فعلى هذا لا يلزم ما ظنه كون الناس في الحيرة والضلالة في حال الغيبة
ولا يلزم ايضا الاستغناء عن الامام ثم في معرفة احكام الشرع لان احد الطرق اليها الاجماع وقد بينا ان
وجه كونه حجة دخول قول الامام ثم فاين في اقوال المجمعين وما نوقش فيها غير هذا الا ان علما انا نثق بوصول
جميع ذلك الينا لكون الامام ثم المعصوم من وراء الناقلين فما دام النقل واصلا والعلماء على صحة نقل العلماء
فانه يجوز له الاستتار ومتى وقع فيه خلل او انقطع النقل بالكلية وجب عليه الظهور واظهار ما عنده فيه

انتهى وعن الشيخ كمال الدين ميثم البحراني في قواعد الكلام ان علة وجود الامام ثم امران احدهما ان يكون الشرع
محفوظا بوجوده لوجوب عصمته ثم ادر ... ان لم يكن محفوظا بنقل المعصوم ثم اذ لا كان يجب به وجه سبب ... د
الشريعة منه اما اذا لم يكن كذلك فلا واجاب بانه علمنا ان الشريعة محفوظة في زمان غيبته وهي انه
في ابينا لم تفت منها شيء فاذا اختلت وجب ظهوره ثم لبيانها انتهى وفي محكي المعتمد بعد ذكر الاقوال
في خبر الواحد وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والمتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على
صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه لوجوه وقال بعد ذكرها واما الثاني عدم الظفر بالطاعن
والمخالف لمضمونه يعمل به فلان مع عدم الوقوف على الطاعن والمخالف له يتيقن انه حق لاستحالة تمادي الاصحاب
على القول الباطل وخفاء الحق بينهم وعن الشهيد في الذكرى في حكم اختلاف الاصحاب على ... انتفى العلم بالنسب
في الشطرين فالاولى التخيير كالخبرين المتعارضين لوجوب التبيين على الامام لو كان احدهما باطلا انتهى محل
الحاجة وعن المحقق العماد الداماد بعد ذكر الجزاء المخرج للنعمة الباطنة بالامام الغائب ثم ما نصه بطابقة ودعا
ما ... حدثت به الروايات منهم عليهم السلام ان انتفاع الناس بامامهم المعصوم ثم في زمن غيبته عن الصاع
واستفادتهم منه في دينهم ودنياهم كانتفاع الخلق بالشمس في استضائتهم منها في يوم الغيم قال ومن
ضروب الانتفاعات ووجوه الاستفادات ان يكون حافظا لاحكامهم الدينية على وجه الارض حيث
تشعب آرائهم واختلاف اهوائهم ومستند الحجية اجماع اهل الحل والعقد من علمائهم على حكم من
الاحكام اجماعا بسيطا في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في مسائلهم الاختلافية فان
محل الشخص ... لا ... ما بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين
في مسئلة مختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله
وان لم يكن نحن نعلم بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وعن الكتاب العينية لسيخنا الطوسي في كلام طويل
ما لفظه هذا وجملته ان اشتغالهم ... ان النقل ببعض الشرع ينقطع في حال كون تقية الامام فيها

مستمرة

مستمرة وخوفه من الاعداء باقيا لا يسقط ذلك التكليف عمن لا طريق له اليه فاذا علمنا بالاجماع ان تكليف الشرع
مستمر ثابت على جميع الامة الى قيام الساعة علمنا عند ذلك انه لو اتفق انقطاع النقل بشيء من الشرع لما كان ذلك الا
في حال يتمكن فيها الامام ثم من الظهور فيه ويرد فيه والانذار انتهى ونقل عن المرتضى في كتاب الذريعة انما ان بين
لا بعد الامام لا يجوز ان يعرف من الشريعة الا ما تواتر النقل به او دل دليل قاطع عليه من ظاهر قران او اجمعت
الامة واما ما ادلة ... فانه لا يعلم وان اعتقده الى ان قال والشرع يصل الينا في البلاد البعيدة في زمن
النبي ثم والامام ثم بالنقل المتواتر الذي من ورائه حافظ معصوم ومتى انقطع دونهم او وقع تفريط
تلافاه حتى يصل اليهم وينقطع عذرهم فانا اذا فرضنا النقل بلا حافظ معصوم من وراء الناقلين فانا لا
نثق بانه وصل جميعه وجوزنا ان يكون وقع فيه نقص او كتمان لشبهة او تعمد وانا نامن من وقوع شيء من ذلك
لعلمنا بان من ورائه معصوما متى وقع خلل تلافاه وهذه حالنا زمن الغيبة فانا متى علمنا انا ان التكليف علينا
استمرار الغيبة علمنا ان عذرنا منقطع ولطفنا حاصل لانه لو لم يكن حاصلا لسقط التكليف او ظهر الامام
اقتضى الامام لبينت لنا ما دفع فيه من الخلل وقال ايضا ان اللطف بالامام حاصل لمن لم يظهر لهم لشبهة او
عكانه يثق بوصول جميع الشرع اليه لانه لو لم يصل اليه ذلك لما ساغ له الاستتار الا لسقوط التكليف عنهم فاذا
وجدنا التكليف باقيا والغيبة مستمرة علمنا ان جميع الشرع واصل اليه وعن ابي الصلاح الحلبي في الكافي ان الاجماع لا يتحقق
على وجه النقية او لا تقية على جميع الامة من احد وانه لا حجة فيه اذ لم يقطع على ان من جملة المجمعين معصوما
... من غلطه وزلته الى ان قال لطف قيل ان الامامية قد استفادت علم الحوادث عمن تقدم ظهوره
من الائمة فلا حاجة بها الى هذا العلم ان الامام في زمان متى قيل لنا انما يجب ... لو كان ما استفادته من العلم
دون قصد بها لا يفتقر الى كون الامام من ورائهم وقد علمنا خلاف ذلك لانه لولا وجود الامام مع جواز ترك
النقل على الشيعة عنه لم يامن من ان يكون ما ادوه الينا بعضا او كلا ووقع ما هو جائز
عليها ما اشرنا اليه الا بالقطع على وجود معصوم من ورائهم انتهى محل الحاجة وفي محكي الغنية لابن زهرة

ما الفطرة فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغايب في جملة اقوال الامة مع عدم تميزه ومعرفته
مع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان عندنا موجود العين فيما بين ظهرانيهم قبلنا
الامر فيما نقلناه سابقا وعن كنز الفوايد للشيخ ابي الفتح الكراجكي ما لفظه ذكرنا ما يقول لنا المخالفون اذا كنتم
قد وجدتم سبيل العلم بما تحتاجون من التشاور في الاحكام المحفوظة عن الائمة المتقدمين فقد استغنيتم
بذلك عن امام الزمان وهذا قول غير صحيح لان هذه الاثار والنصوص في الاحكام موجودة مع من لا يستحيل منه الغلط
والنسيان ومسموعة بنقل من يجوز عليه الترك والكتمان واذا جاز ذلك عليهم لم يؤمن وقوعه منهم الا بوجود معصوم
يكون من ورائهم شاهد لاحوالهم عالم باخبارهم ان غلطوا هداهم او نسوا ذكرهم او كتموا الحق بينه
دونهم وامام الزمان وان كان مستترا عنهم بحيث لا يعرفونه بشخصه فهو موجود بينهم شاهد احوالهم وعالم
اخبارهم فلو انصرفوا عن النقل او ضلوا عن الحق لما وسعه التقية ولاظهره الله ومنع منه الى ان يبين الحق ويثبت
الحجة على الخلق وعن الشيخ ابي الصلاح الحلبي في كتاب الكافي في كلام طويل ما نص اخره واما ارتفع هذا الجانب من
الخطأ عن الجميع لدخول الحجة المعصوم في جملتهم وزال الريب عن بلوغنا عن جملة ما علقناه من شرعيات
لوجود الحجة المعصوم المنصوب لبيان ما لا سبيل الى بيانه الا من جهته وامساكه عن النكير من ابراد زايد على الكافي
الباث ملهم ثم كيف يتوهم عاقل ان في وصولنا الى الحق في زمن الغيبة الذي لم يتم الا بوجود الحجة استغناء
عن الحجة ولولا الحفظ لما شدوا عن الصواب انتهى وعن اعلام الورى للطبرسي قدس سره ما نصه فان قالوا فالحق مع
الامامية ثم كيف يدرك فان قلتم لا يدرك ولا يوصل اليه فقد جعلتم الناس في حيرة وضلال مع الغيبة وان
قلتم يدرك الحق من جهة الادلة المنصوبة عليه فقد صرحتم بالاستغناء عن الامام بهذه الادلة وهذا يخالف مذهبكم
فالجواب ان الحق على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي يدرك بالعقل ولا يؤثر فيه وجود الامام ولا فقده والسمعي
انما يدرك من اقوال النبي صلى الله عليه وآله ونصوصه واقوال الائمة الصادقين عليهم السلام وقد بينوا ذلك واوضحوه غير انه
ذلك وان كان على ما قلناه فالحاجة الى الامام مع ذلك ثابتة الى ان قال واما الحاجة اليه من جهة الشرع فظاهرة

ظاهرة

ظاهرة لان النقل الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يجوز ان يعدل الناقلون عن ذلك اما تعمدا
او شبهة فينقطع النقل او يبقى فيمن ليس نقله حجة ولا دليل فيحتاج حينئذ الى الامام ليكشف ذلك ويبينه وانما نثق
المكلفون بالنقل اليهم وانه جميع الشرع اذا علموا ان وراء هذا النقل امام متى اختل سد خلله وبين الشبهة فيه
فالحاجة الى الامام ثابتة مع ادراك الحق في احوال الغيبة من الادلة الشرعية وعنه ايضا في مجمع البيان في تفسير قوله
في سورة الانعام وما ينسينك الشيطان الاية ما لفظه ان الجبائي قال في هذه الاية دلالة على بطلان قول الامامية في
جواز التقية على الانبياء والائمة عليهم السلام ثم اجاب عنه بان الامامية انما تجوز التقية على الامام فيما يكون عليه دلالة قاطعة
توصل الى العلم ويكون المكلف مزاح العلة في تكليفه بذلك فاما ما لا يعرف الا بقول الامام من الاحكام ولا يكون على ذلك
دليل الا من جهته فلا يجوز عليه التقية فيه انتهى الى غير ذلك من عبارات الاصحاب فتركناها بتمامها لعدم مزاحمتها في
المطلوب ومحصل هذا المسلك على ما يساعده العبارات المذكورة هو ان علماء الفرقة المحقة لو اتفقوا على حكم لا يدل
على خلافه اية محكمة او سنة قاطعة ولم يعلم بخروج الامام عليه السلام منهم وجب القطع بكونهم على الحق لانهم لو كانوا على الباطل
وجب عليه ردعهم اذ لو لم يردعهم ثم لزم ابقاء المكلفين في الحيرة والضلالة بل تكليفهم بالاعتقادات الباطلة والزامهم
بالاباطيل وهما منافيان لقاعدة اللطف فعلم من انتفاء اللازم الذي هو الردع انتفاء ملزومه الذي هو بطلان
ما اجمعوا عليه لعدم امكان الانفكاك بين اللازم المذكور عن ثبات الادلة القاطعة ضرورة دون هم سقوط التكليف بما
اجمعوا عليه كونهم وجود المانع من الردع في هذا الفرض ضرورة قيام الحجج القاطعة على بقاء الشريعة الى يوم القيامة
احتمال التقية انما يتطرق فيما اقيم عليه الادلة العلمية واما فيما لا يكون كذلك فقال الامام في كمال الشيخ في عدم جواز
فاذا افتقد الدليل العلمي على المسألة والطريق المقطع اليها علم ان الطريق اليها هو الاجماع ولا يقدح في هذه الحجة استتار
الغيبة فضلا عن اصلها لان الردع لا يجب عليه على وجه يعلم انه الامام عليه السلام بل المقصد الاهم ارشادهم الى الحق وافادتهم
اتفقوا عليه بطريق الاستدلال وان لم يعرفوه ولو سلم ان خصوص باب هذا المسلك من خلوص في الردع فظهور
على هذا الوجه كما هو فظاهر فيجاب بما حكيناه عن الغيبة وكنز الفوايد من بيان المراد من الغيبة وعدم نفي ذلك

العبارات ما هو مناط هذا المسلك من حجية لا بدية اتفاق كل من عدى الامام من العلماء على الاستفادة من عبارات
العدة لسبق لعموم اعتباره عندنا بما جاء بل لكونها سوقت لبيان امر اخر فيسنر ونفي على ما استفاده بعض
الافاضل من تلك العبارات هو ان الواجب على الله سبحانه وعلى الامام عليه السلام انما هو الارشاد والهداية الى الحق ابقاء
طريق او القائه بين اهل الحق على وجه يمكن الوصول اليه لا نفي الاتصال ولو بالقول اليه والزم الاختلاف الى رده
الى الاتفاق والاختلاف وعدم حصول رده وارشاد من العامة برفع الخلاف بعد وجود دليل على الحق عند
بعضهم على وجه لا يعنى فيه واصابة ام ان قل اذ الكون في حق بعضهم وان كثر وقوع الخطأ على هذا الوجه عند
الاختلاف ووقع ذلك ابقاء على قولهم في مسائل لا تحصى من الاسلاف والاخلاف واستمر في بعضها مدة متطاولة
في الحضور والغيبة او في احدهما خاصة فذلك يمكن ابقاء في احد الازمنة في حق كل من في العصر لا سيما اذا كان
الحق في فتاوى من قبل او سبق اذ لا مانع من ذلك عندنا في حق غير الامام عليه السلام ولا سيما في فروع الاحكام التي يبتني
الاسلام او الايمان فلا يتمنع فيها ذلك لا يجب العقل ولا الشرع وانا هو من مقالة العامة وبنوا على هذا انكار
خطأ العلماء في احد الازمان مبنيا ومستغنيا عن بيان المعلم من اجماعهم فيه على الحكم بلا دليل يصح ان يركن اليه
او على مخالفة دليل عقلي او نقلي يعتمد عليه وذلك بان يكون جامعا لشرائط الحجية خاليا من معارضة ما هو اقوى منه
عن معدوم فيه بالشذوذ وغيره فمثل الاجماع ثم لا يكون اجماعهم حجة وكذلك اذا احتمل عند المعتقد ذلك فلم يعلم
خلافه فلا يكون الاجماع الواقع في احد الاعصار حجة بنفسه ولا يلزم ثم بالاجماع المركب على ما تقدم من حجيته او البناء
على ما عرض فيه عدم حجية هذا القسم من الاجماع اصلا او التوقف فيه ولو علم استناده الى ما يعتقد
فالعبرة ثم بدليله لا به نفسه فان كان موجبا للعلم بنفسه او باعتبار انضمام الدليل الناص او العام فيكون هو الحجة
والا بنى على الخلاف المعروف في مسألة الظنون انتهى الكلام رفع مقامه وهذا الذي افاده وان لم يكن يحتمل
العبارات التي سمعتها في حكم الردع على تقدير البطلان واثبات حجية الاجماع بعد عدم الردع الا انها
بعد التعمق فيها فالتحقيق ان مستند المسلك المذكور هو ان ما اجمعوا عليه ان كان باطلا وجب على الامام عليه السلام

ردعهم

ردعهم لانه لطف واللطف واجب اما ان الردع لطف فلان اللطف على ما قرروه هو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية ولا يبلغ حد الالجاء ولا لطف في التمكن وظاهر الردع يترتب عليه ذلك قطعا واما ان اللطف واجب فلان
الاخلال به يوجب نقض الغرض لعدم حصول المطلوب ثم وهو قبيح على الحكيم بل قد يقال ان نفس الحجية الدالة على وجوب
ايصال الاحكام الى العباد كلية تقتضي بوجوبه في خصوص مورد الاجماع على ما ستعرفه الى ان قال هذا هو المختار في تحرير
هذا المسلك وقد يتوهم ان مستنده احد وجوه احدها ان من اجل الادلة وجود الامام عليه السلام في زمن الغيبة لطف قطعا
فيثبت فيه كل ما امكن لوجود المقتضي وفقد المانع ومن ذلك حفظ الشريعة على اصلها ورد المجمعين عن الباطل
وارشادهم الى الحق الثاني ان هذا اللطف قد ثبت وجوده قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وهذان
محكيان عن استادنا الشريف قدس سره وقد قررتهما بعض افاضل تلامذته بان الامام متى كان يجب عليه ذلك قبل
الغيبة فكذا بعدها ومتى وجب وقع كما هو معلوم فعدم الردد الارشاد دليل على عدم الحاجة اليها لاجماع الا
على الحق وعدم خفائه على اهله الثالث الاخبار الكثيرة الدالة على بقاء اللطف المذكور بعد الغيبة وتحقق الردع
عن الباطل والارشاد الى الحق من الامام ثم لو وقع خلل في الشريعة وقد تقدم قريب الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله
اهل بيته الاطهار صلوات الله عليهم في هذا المضمار فعن النبي صلى الله عليه وآله ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان
وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه وبعلن الحق وينوره ويكيد الكايدين وعنه وعن اهل بيته ثم ان فيهم في كل
خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم
ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولولا ذلك
لالتبس عليهم امرهم ولم يفرق بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين في عدة طرق اللهم انك لا تخلو
الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها لا بد
لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك
بعد اذ هديتهم اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه

وادابر وقلوب متفقة فهم بها عاملون وفي عدة اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد
ان المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله وسلم وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله عليه السلام ان الله لم يخل
الارض منذ خلقها الله من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك
لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن
الحجة القائم عجل الله فرجه وصلى عليه في الكتابة المعروفة واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها
عن الابصار السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء الى غير ذلك من الاخبار
المتقاربة معنى وان تفاوتت لفظا الرابع ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء
ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم ايضا بحيث يجب تبليغه كما يجب تبليغها لتتم بذلك الحجة على الخلق في امر
التكاليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها اذ ليس الغرض الداعي الى نصب الامام عليه السلام انما هو تبليغ
الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ في عصر او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده
فبطل ما اتفقت الادلة عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ذكرها بعض المعاصرين السادس
ما حكي عن بحر العلوم تبعا لبعض الافاضل وتبعهما ذلك المعاصر الفاضل ايضا من ان العلماء المنقطعين الى
اهل بيت العصمة لو اجمعوا على حكم شرعي فلا بد ان يكون حقا واقعا والا لوجب على الامام ردعهم عنه لانه لو كان باطلا وجب
ردعهم من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو وان كان واجبا على كل احد من المجتهدين الا ان
المفروض عدم اعتقادهم مع عدم علمهم بكونه منكرا كما هو قضية اتفاقهم عليه وافتائهم به ومن المستبعد جدا
عدم علم الامام عليه السلام بذلك بل الظاهر بعد كون فتاويهم عرفية منه وتسمع سيما بعد ملاحظة شأن الامام عليه السلام
ومنصب الامامة حصول العلم له وان كان علومهم حادثة والقول بان الاصل عدم علمه جرأة عظيمة لا
يرضى بها متدين عارف بشأنهم واحتمال وجود ما يمنع من الردع منفي بالاصل فاذا لم يردعهم دل على

على الامام وجود

قال الشيخ نظر اعلى الله مقامه
في رسالته حجية الاجماع من كتاب اصول
المسمى بالعدة ويرى فيه عبارته فان
قيل فما قولكم اذا اختلف الامامية
في مسئلة نظر الى علماء المسئلة
فان كان عليها دلالة توجب العلم
من كتاب او سنة تقطع بها عذر
على صحة بعض اقوال المختلفين
قطعنا ان قول المعصوم
موافق لذلك القول انتطاق به
انتهى كلامه رفع مقامه

تلك

على ما هم عليه بعلم رضاه بما ذهبوا اليه والموافق لهذا الوجه قاعدة اللطف ان الردع الالهي بحجة
القاعدة الماهرين لوانهم منصبا لهنا ومن ثم عيب حمل الامام ريبا على الامة بخلاف الردع على هذا الوجه فانه
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب على كل احد السابع انه لو لم يردع مع التمكن لم يكن خير الامة
مع انه تعالى قد جعلهم كذلك كما ينطق به التنزيل ولا حرج في السكوت والخفاء الا على تقدير عدم الخطأ وهذا
الوجه لا يقصر عن سوابقه وان لم يحتج في اثبات هذا الذي يقتضيه التنبيه في كلمات الشيخ ومن وافقه
قدس الله ارواحهم ان المستند لهم الله المذكور هو ما ذكرناه من قاعدة اللطف ولزوم نقض الغرض وقبح التكليف
على فرض غيابه وعدم الردع ولذا لا ترى في شيء منها ما يساعد على شيء من هذه الوجوه وان كان الانصاف
ان بعضها ينطبق على بعضها على ما لا يخفى على الفطن وبالجملة هذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال في تشييد هذا المسلك
والجواب عنه المنع من تمامية القاعدة المذكورة بجميع وجوهها المسطورة الا على المختار فيها خلافا لمن زعم من
اللطف في الشريعة اكثر من ان يحيط به القلم كاختلاف العلماء في غير موضع من الفقه بحيث يمكن ان يكون دعوى ان
المسائل الوفاقية بين الخلافيات في غاية الندرة وتوهم انهم هم الذين اوقعوا الخلاف بينهم حيث لم يعلم
الخلاف على ما يستفاد من بعض الاخبار مع عدم اطراده فيما ذكر من الخلافيات ما لا يمكن في ايام
هذه القاعدة بل بنائها كما لا يخفى واشد من ذلك تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود
والتعزيرات وعدم تمكن العلماء في كل عصر ومصر من منع كثير من المحرمات كقتل النفس وهتك الاعراض
ونهب الاموال وسبي الاطفال وشرب الخمر والزنا واللواط ولعب النساء المغنية في انديه الرجال مع الدفوف
والطنابير والبيع والمزامير وانواع الفواحش والمناكير ما لا يحصيه الا ساطير ولا يجمعه الطوامير مع ان الامام
الذي يعترض عليه هذه الاعمال لم يردعهم في حال من الاحوال بمجرد وجود الدليل العقلي على حرمة المذكورات
لا يجدي في اثبات عدم وجوب الردع لصدورها من الذين لم يعرفوا سبب الاحكام اذ انهم على ما هو
المحقق من وجود القائم في العالم مع ان ردع العالمين المعروفين لطف فيها قطعا سيما في حق بعض

من الادعواه بعد المنع والازجار عقيب الردع على ما اطلع عليه واشد من ذلك ما تحمله بعض اعاشر الائمة
من المخالفين في ايام سلطنتهم من السب واللعن والشتم والضرب والنهب والاذية الى غير ذلك من الهدمات
الواردة على حجاج بيت الله الحرام وزوار قبور ائمة الانام في اغلب الاعوام بل قد ينجر الامر الى ضرب النساء
واراقة الدماء ومع ذلك لم يرتدع ولا يظهر للردع واحتمال الارتداع الى المصلحة لذلك وان كان محتملا الا انه ليس
الا لذلك الا انه يهدم اساس هذه القاعدة لجريان مثله في ترك الردع في موضع البحث كما هو واضح
مع جميع ذلك ما تحمله الانبياء والاوصياء عليهم السلام من الكفار والفساق وارباب الشقاق والنفاق واهل الدغل
والدغل والغدر والمكر وناهيك في ذلك ما ورد على ائمتنا المعصومين عليهم السلام خصوصا على امير المؤمنين
وولده المظلوم ابي عبد الله الحسين عليهما السلام وجدهم النبي نعم اعتقادنا في جميع ذلك كونها وافقة
الحكمة منوطة بالمشية الالهية والمصالح النفس الامرية التي تعجز افهامنا عن ادراكها وان تكليفهم كان على نحو
اخر حسب مراتبهم العلية ومقاماتهم السنية كما يساعد عليه الاعتبار وجملة من الاخبار ونحن نعلم ان ذلك الحقائق بان
كل ذلك من باب الالطاف الخفية كما توقف في الحفظ لكنه نوع اخر من اللطف بعدم انتفاء علة السابق
ما صار الشيخ اليه ثم ان الذاهبين الى هذا المسلك ان ارادوا وجوب الردع الردع الشخصي بالنسبة الى كل
خبر لكي الفساد ادعى عدم حكم العقل بوجوبه بل حكمه بعدم وجوبه يستلزم دلالته على عدم البطلان
المقصود باطل فيما اذا اختلف الانظار وتباين الافكار وان كان خارجا عن المفروض لتحقق في عدم
ان الموضع اشكل في الصاع في واحد منهم وان صحال بالاتق بعصيل نحو درهم على الوجه المعتبر به
لا عذر فيه وذلك ان نقول ان بطلان التصويب مما لا يحتاج بعد الاتفاق على ان لكل احد يجب عليه العمل
بما اداه اليه اجتهاده بل لا يعقل اسناد التصويب اليهم بمجرد ما ذكر في تأويل لان البالغين من رجال القدس
ان اصطلاحهم كان على نهج اخر غير نهج اصطلاحهم يطلقون القطع على الكتاب والسنة على المحمل عن خطاب ويقول
ابن جنيد على ما حكاه ان المعيار لاحد وجب تحليل الحرام وتحريم الحلال ويقول المرتضى فيما حكي عنه جواب

اجتهاد من

اخبرنا المرتضى حيث سأله عن ان اغلب الناس لا يعرفون مسائل الصوم والصلوة فيلزم بطلان عباداتهم ان الاجماع قائم
على صحة صلوتهم ما داموا جاهلين ونحو ذلك مما يلائم مذاق المتأخرين وان ارادوا الردع النوعي بالنسبة الى
اغلب المكلفين فالقول بوجوبه وان لم يكن بعيدا لكن نفي وجوده ليس بسديد لان الردع النوعي قد تحقق من
الامام في كل عصر فانا معاشر العدلية معتقدون بانه لما اقتضت الحكمة تشريع الاحكام وايصالها الى الانام ارسل
اليهم رسوله وانزل اليه كتابا ودينا فيه حكما دائرة بتبليغها الى العباد على نهج المعتاد وتكلم معهم بلسانهم
وخاطبهم على الوجه المتداول بينهم ولما كان نزول الاحكام اليه والقائها في زمان شريف كان تدريجيا كذلك
كان تبليغها اليهم على وجه التدريج ولما تعذر نزولها اليه دفعة واحدة كيف يعقل تبليغها الى
جميع المكلفين في آن واحد لا سيما بعد عدم تشرف كل واحد واحد من الموجودين بصحبته ودرك حضرته
بل عدم تمكن بعضهم من ذلك لكثرتهم وقد صدع في امر الشريعة وعمل في تبليغ الاحكام الشرعية من الرسالة الا محمد
على احد من الرعية فابلغ ما يحتاجون اليه من الاحكام وامرهم بان يبلغوها الى الغائبين من الخواص و
العوام الى ان فرغ من ذلك من دون تقصير في العبادات في ذلك ولم يدع شيئا منها الا وقد بلغه جميع
آداب الخلاء والخلوة بل اكد بعضها وكرر في المواضع ذكرها وبالغ في المحافظة عليها وحث في مراعاتها و
خوفهم عن الاعراض عنها واخذ منهم العهود والمواثيق عليها كما وخلا من اربعة وكاشف عنه الوحي الى
الامام المطلق صلوات الله عليه بعد النص عليه بالخصوص في مواطن كثيرة منها غدير الخم فنقض العهد و
نبذوه وراء ظهورهم بعد ما بايعوا وبخعوا ثم بعد ان آل الامر اليه شرع في تشييد الدين وتبليغ احكام
الشرع المبين على النهج المتعارف المعتاد ايضا وهكذا كان الامر في عهد مولانا الحسن والحسين عليهما السلام
واولاده الطاهرين الائمة المعصومين وان كان تبليغ على ما اقتضته مصالح وقته الى ان آل الامر الى الحجة
المنتظر عجل الله فرجه وصلى عليه ولما كان عدم بلوغ بعض الاحكام الى بعض الموجودين في اعصار ابائه الطاهرين
لم يكن منافيا للتبليغ والردع النوعيين بهما اذ كان ذلك لحكم ما لا حاجة اليه غالبا فكيف يكون ذلك الردع حجة منه

الاعصار على هذا السؤال خصوصاً بعد ان كان الاحكام العامة البلوى والمسائل المحتاج اليها قد ترتفع
امرها الاسماع وبلغ ذكرها الاسقاع قيل انهما الا انه صلوات الله عليه والعودة في ذلك ان اختفا
ما اختفى علينا من الاحكام وعدم انتفاعنا بما عنده عليه السلم ليس مستنداً الا لتقصير العباد باهمال
الظلم الظالمين واخافة المنافقين وفسقة الفاسقين والاعيون كابائه الطاهرين قد بين المسائل المحتاج
اليها لاداء المخاطبين بايصالها الى الغايبين فمنعهم خوف العدو عن نقلها اليهم وحيل بينهم وبين ابرازها
لهم كان ضعفاً مثله لو اتفق في عصر ابائه عليهم السلم كانوا يتقون ويخفون بعض الاحكام او يفتون على طبق
مذهب الحكام ورأوا اصلاح شيعتهم فيه وكونه انفع لهم في دينهم ودنياهم كما يستفاد من الاخبار في
مساعدها الاعتبار وعلى هذا لا يكون جميع ما يفوتنا من عند الامام من الشرايع والاحكام من نتايج اعمالنا و
قضايح احوالنا كما صرح به كثيرهم كالمحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر
وعدمه منا ومثله ما اسلفناه من المرتضى قده وحكى عن الحمصي في التعليق العراقي انه حكى عن الطوسي في كتاب
المهذب انه قال ان سيدنا المرتضى كان يذكر كثيراً انه ليس يمتنع ان يكون هيهنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها
مودع عند الامام وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق لانه اذا كان سبب الغيبة
خوفه ممن اخافه فما احوجه الى الاستتار انه من قبل نفسه وفوت ما يعرفه من الشرع كان مما يعرفه من اللطف
بتصرف الامام في الخلق من قبل نفسه انتهى ونقل عنه في كتاب الغيبة ان المرتضى كان يقول لا يمتنع ان يكون
هيهنا امور كثيرة غير واصلة الينا هي مودعة عند الامام عليه السلم وان كان قد كتمها الناقلون ولم ينقلوها
الينا ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق وذكر دليلاً على ذلك كما تقدم انتهى قلت ان رجوعه قده
عن هذا المسلك في غاية المتانة وهو من المؤيدات لما نحن بصدده من عدم تمامية قاعدة اللطف
بل الظاهر ان موافقته لارباب هذا المسلك في جملة من المواضع كان على وجه المماشاة كما نادى به كلامه
ما حكي عن الطرابلسيات الثانية من انه قال فان قيل الا اجاز ان يكون الحق في بعض المسائل الحادثات

عند الامام

عند الامام والناس في حال الغيبة وفي ذلك الامر بما باطل ولولا ان التقية عنه لبين الحق واوضحه ومثله قد
اجبنا عن هذا السؤال في كتابنا في الغيبة وفي الشافي والذخيرة وتكلم العلماء فيما يتعلق بالغيبة ان
الحق في بعض الامور لو خفي علينا وكانت معرفته عند الامام الغائب لوجب ان يظهر ويوضح ذلك الحق
لا مع التقية ومع هذه وجدنا ان ذلك لو لم يجب لكنا مكلفين بالاطريق لنا الى العلم وذلك لا يحق تكليف
ما لا يطاق في الحقيقة ثم قال وجربنا في الجواب بذلك على طريقة اصحابنا فانهم قولوا في الجواب عن هذا السؤال على
هذه الطريقة والذي يعوب الآن في نفسي ويتضح عندي انه غير ممتنع ان يكون عند امام الزمان غائباً كان
او حاضراً من الحق في بعض الاحكام الشرعية ما ليس عندنا الاجماع على لسانا ما يجوز ان يكتم الامة شيئاً من الدين حق
لا يرد به من الحجة في روايته ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحق تكليفاً بما لا يطاق لانا نطيق معرفة ذلك
الحق الذي استند بمعرفة الامام من حيث قدرنا اذا كان غائباً لخوفه على ازالة خوفه فانه كان مع ظهوره بين
ذلك الحق واذا كنا متمكنين من ذلك فنحن متمكنون من معرفة الحق الا انه لا نعول ان الشريعة كلف
الخلق طاعة الامام ثم والانقياد له والانتفاع به وذلك كله متعذر في حال الغيبة فالتكليف مع ذلك ثابت
لان التمكن منه حاصل من حيث تمكنا من ازالة تقية الامام ومخافته فاي فرق بين الامرين انتهى وهذا كلام
في غاية الجودة وعليه غير واحد من مشايخ العصر وما ضاهاه بل الشيخ الذي هو الاصل في هذا المسلك على ما هو
المعروف في السنة اهل العصر قد حكى رجوع المرتضى ايضاً وانه مقتضى الاصول والقواعد على ما حكي عنه في كتاب
الغيبة انه قال بعد نقل هذا الكلام عن المرتضى وهذا اقوى تقتضيه الاصول والقواعد وفي كشف القناع
وحكى عن المرتضى في موضع اخر من الشافي ما ذكره في كتاب الغيبة وغيره وقال ايضاً وهذا اقوى تقتضيه
الاصول وقد انه قوى ذلك في مواضع اخر احتجاجه من الشافي حيث ذكر فيه اولاً ان امير المؤمنين عليه السلم كان ممنو
عن بعض ما يتبعه في حال تقيته ومدافعة لاستيلاء من استبد بالامر عليه وتعذر التحول لانه لما افضى الامر اليه
لم يفض اليه من الوجه الذي استحقه واظهار الكلام في ذلك وبين ان التقية لم تفارقه ولم يتمكن مما يريد في حال

من الاحوال ولم يتمكن من تتبع احكام القوم وكان يقول للقضاة وقد سألوه بماذا نحكم فقال عليه السلم احكموا
بما كنتم تحكمون حتى يكون للناس جماعة او اموت كما مات اصحابي الى ان قال ثانياً قبل فاذ كان عليه السلم
لم يغير احكامهم للتقية فيجب ان لا يكون قضاة جارية مجرى الصحيح في وقوع التملك بها وغيرها من الاحكام قلنا لا
لانها اذا لم تغير بسبب يوجب للاقضاة كان احكامها جارية على من حكم بها عليه وواقعة موقع الصحيح وفيه وجوه
ان نوثر الضرورة في استباحة ما لا يجوز استباحته لولاها كما قد تعلق شرفي استباحة الميتة وغيرها ونقل في بعض
رسائله ان امير المؤمنين عليه السلم لم يكن في ايام مباشرته لتدبير امر الامة متمكناً على اختياره ومتمكنا من ايثاره
وكان في تقية ومداراة للاعداء ومطالب غوائه ولهذا قال للقضاة احكموا الا ما كنتم تحكمون ولولا هذه الحال لم اقرر كثيراً
من الاحكام التي كان يرى خلافها ومذهبنا ذلك في كتاب الشافي وشرحناه انتهى وهذا الكلام المتقدم
متين وجوهري ومثله ما في الغنية لابن زهرة حيث قال ويدل ايضاً على وجوب الامامة بعد التعبد بالشريعة
انه قد ثبت وجوب التعبد بشريعة الاسلام ولزوم العمل بها الى انقطاع التكليف فلا بد والحال هذه من حافظ
لانه المقتضي وجوب ادائها وهو تمكن المكلفين من الوصول الى العلم بالحكم بتقتضي وجوب حفظها واذا ثبت انه
لا بد لها من حافظ فليس الا الامام المعصوم وقال ايضاً ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون المكلفون في حال الغيبة
غير مزاحي العلة في التكليف وان سقط عنهم تكليف الامامة لطف فيه لان من اخاف الامام من اعدائه
وسكنه انه واحوجه الى الاستتار تحرزاً من المضرة لم يحصل لطفه بتصرف الامام لامر يرجع اليه الا الى الكلف سوا
ذلك فلا يجب والحال هذه ان يسقط عنه تكليف الامامة لطف فيه وساق الاشارة الى جملة اوفر جامع على
من كلماتهم فهذا الكلي بوي اشكالا الاول ان خوفه من الاعداء لا يوجب نفيه الا عنهم فلم حرم الاوليا
المطيعين من لطفه مع عدم تشبيههم لخفائه اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فكان نفيه والزام اللطف شرط
التكليف عن المطيعين مع امكان تشاركهم مع العاصين في ثبوت التكليف وسقوط اللطف الثاني
ان العلة في التكليف ان لم تكن مزاحة فلا يصح صدوره من الحكيم وان كانت مزاحة فتكون وجود مع

حفائه عن

حفائه عن اعين الناس بلا فايدة فيه ومن هنا قيل لا حاجة الى عليه السلم في العقليات وما اقيم عليه الادلة القاطعة
والذي نظروه في تتبع كلماتهم ان الاشكالين من العامة او من طلبتهم والجواب عنهما على القول بوجوب اللطف ظاهر
من الكلمات السابقة ومن هنا قال هذا المسلك انه يقال في دفع الاول الوكالة مامضى وسيأتي عن ابن زهرة من وجوب
ان الامام مع اياد من اوليه وقد سبق باخبر وثانياً الاعتراف بالطعن بعدم رؤية المطيعين له وانهم انقطع بلا قائم بالام
وفيه ان اجال الالتفاته الحال اذ ليس ايضاً ما انقطع بعدمه والاصل ان يجاب انه عرض للعرض من التكليف الا ان اعين
تزكم سقوطه من المطيعين ان كان التكليف لمكان تحصل اليهم من بيان الامام عليه السلم ما تقدم بالجهود فيدفعه ان
الاجماع والمشاهدة دفعتهم وان كان مطلق التكليف فدوام الامر عليهم الادلة القاطعة من دون ظهوره اصلاً ترجيح
المنع الى الظاهر بل لان المقتضى لوجوده ثابت والمانع منه مفقود لكن بعض ان الظاهر من الاعتراض ارادة الوالد
والتشبث بالاجماع في بقاء التكليف لمكان تحصل اليهم من بيان حال الجهود مع انه دوري الالزام تعالى العرض عليهم
امكان اثبات ذلك التكليف بقاعدة اللطف فاصل الالزام بقاء الاعتراض على القول بوجوب اللطف وبقاء
التكليف المذكور ويقال في دفع الثاني بعد اختيار الشق الثاني ان اللطف حاصل للمطيعين من جهات اخر لان
لهم فوائد اخر في وجوده ذكرها في محلها وفيه نظر ظاهر واما على القول بعدم وجوب كل لطف فالخطب سهل
لان الطيبين والجماعة والطاعة ذو سبعة مترتبة على وجوده وهذا يدفع كلا الاعتراضين هذا والمآخذ
عن هذا المسلك على الوجه الاول فيمنع ما انبط الوجه المذكور به من عدم المانع لان مسلمية ذلك ان كان اصالة عدم
المانع فلا يجدي الا بنحو دان كان دعوى القطع بعدمه فمنعه وما مدعيها واما على الوجه الثاني فان التمسك
بالاستصحاب وهذا ابان الجواد اعم من ان يبين وان على الثاني فان التمسك بالاخبار المذكورة في هذا الاصل
الاصل فالنسبة الى الليل ضرورة عدم بلوغها حد التواتر على ما افيد وقد يقال بشوبة معنى لان اشتراكها الا وجوب
وجود الحافظ للشريعة في كل زمان ما لا سيرة قلبه كما سيشير اليه لتطابق مضامينها لما انطابقت به العقول
المستعملة في الحول وفيه ان قطعية مضمونها بمعونة العقل بعد ذكرها انه لا يتم معنى لا من هيم

الرجل المذكور ثم الى احد الوجوه المتقدمة ومتراجينا دبحيث محملها ان شاء الله فانظر واه الجواب المذكور بالاخرة
ويمكن ان يجاب عن الاخبار ايضا بانها معارضة بما اشرنا اليه من وجود خلاف اللطف في الشريعة في غاية الكثرة
وباخبار اخرى دالة على انهم عليهم السلام الذين اوقعوا الاختلاف بين العلماء وتوهم ان نفي هذا الاختلاف ايضا للطف
يهدم اساس المسلك المذكور كما سبق التنبيه عليه منها ما في معاني الاخبار عن الخزاز عن حدثه عن ابي الحسن عليه السلام
قال اختلاف اصحابي لكم رحمة وقال اذا كان ذلك جمعتكم على امر واحد وسئل ايضا عن اختلاف اصحابنا فقال
انا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم ومنها ما في الاحتجاج مسندا عن حريز عن ابي عبد الله
قال قلت انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال عليه السلام ذلك من قبلي ومنها ما في العدة مرسلا عن الصادق عليه السلام
انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت فقال عليه السلام انا خالفت بينهم ومنها ما في التهذيب عن سالم بن ابي خديجة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله رجل وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم
يصلي الظهر فقال عليه السلام انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم ومنها ما في الكافي
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مسألة فاجابني فيها ثم جاء رجل اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني
ثم جاء اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل
العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو
اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم
لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه عليه السلام
الى غير ذلك فلا ابعد ايضا ان الاصلح بحالهم وحال شيعتهم في صورة التقية عدم اجماع كلمتهم وان رضاهم
في ذلك ومع هذا الكشف هم المتمسك بتلك الاخبار بما رضاه في صورة الاجماع بما اجمعوا عليه مع تطرق
احتمال التقية وغيرها من الموانع ولا يتوهم دلالتها على بطلان مسلك القدماء ايضا لظهوره في فساده بادنى
تأمل كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان الاخبار المذكورة لا تدل على حصر رجاع سابق المطلوب او يستلزم خرق

ضرورة

ضرورة اشتراكها في الدلالة على عدم خلو الزمان عن حافظ الدين الا انه قد عبر عن نفسه في بعضها بالعدل
العالم وفي بعضها بالحجة والهادي وهما يشتم بالاول وعن حفظه تارة بالذب عن الدين واعلان الحق
ورد كيد الكائدين وتارة بنفي تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين واخرى بارداد
زاد ولو والتتميم اذا انقصوا وبنوية بالاهداء وتعليم وكل ذلك سوق بمعنى واحد والاختلاف في اللفظ
من بعض الوجوه لا يوجب تفاوتا في المعنى عند من لم يتقيد بالجمود على اللفظ وظاهر من تلك الاوصاف
اتصاف الموصوف بها بالفعل لا مجرد شأنية والامكان ولو مع عدم الترتيب احيانا فاذا كان ذلك لا يتوهم ان
المراد بالفعلية الاشتغال في كل آن وان فيها فيما متطوي ذكره تعويلا على الظهور والوضوح وان المراد
ردهم واتمم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة في التمكن هنا العادي كما سيأتي عليه بلا خطر
وحيث طريقتهم ومع قبا ثم الكلام في بقية الاخبار وبان المراد في ان الامام عليه السلام يباعدهم عند
وجود الموانع من ظهوره بالامامات المحرمة ونفحات السريعة على الوصول الى المهمات الشرعية التي
يفضي انكارها الى الخروج عن الايمان او نقصان درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه قوله عليه السلام فان ادابه في قلوب
المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا
سترها السحاب انتهى وهذان الوجهان ذكرهما بعض المعاصرين وقد يختص في الاول بان مسئلة اللطف
من المسائل اللفظية كي يرجع في تنقيحها الى السيرة العادية بل ان كان الرجوع على غير طريق الاعتقاد لطفا
فلابد ان يكون واجبا لان علة الكبرى غير فرع عنها جانبهم كما نادى على احتجاجهم خلفا عن سلف
في مسئلة ارسال الرسل وانزال الكتب والنبوة والامامة وغيرها وان لم يكن فيبطل تحديدهم لانه
وبانه تقييد لم ينبه دليل قطع ولم يقم عليه مستقل العقل بوجوبه هو الالطاف المتعارفة
بالعلم التحقيق الذي اشار اليه انشاء الله ويكون الزايد عليه خارجا عن موضوع اللطف كما هو الظاهر او منه
في الالطاف المندوبة كما قيل وقد يعلم ان ما ذكره ليس تقييدا بلا دليل كيف وقد اشار اليه في قوله فان العبرة الخ

نعم يمكن ان يقال بعدم تمشية هذا الجواب في الكتابة المعروفة حيث ان ظاهرها ارادة الالطاف
الخفية الغير المتعارفة وعدم تصديه في الجواب عن اخراج الاخبار بها لا يجدي بعد تعرض ارباب هذا المسلك
لها وعدها في عدادها ومنه يعلم ان من اجاب بما قصناه واحتج وقد تنبه عن ذلك بان غرض المجيب
من بقية الاخبار بقية ما تعرض له منها وهو لم يذكر الكتابة المذكورة في طيها بل المعهود من يوثق به
من ارباب هذا المسلك ذكرها على غيرها والوجه فيه عدم انسياقها ساق اخواتها لما اشرنا اليه من
ظهورها في الالطاف الخفية وقد يكون من الجواب تتبع النظر عن صاحبه كما هو دينهم عند تعدد الادلة
والاجوبة في كثير من الموارد فلا وجه لدعوى اختصاصه بها بوجه وفي ثاني بان الظاهر من تعرض الخبر
الاخبار ارادة الردع المتعارف واللطف المعتاد دون الاحتجاج بها خاصة وكتابة تحضرنا ان ارادتها
منه بعينها نفي ارادتها عن التقييد او ان المراد بها المساعدة والاعانة الخفية ايضا ثم اشد المنع
هنا نعلم ان ما صدر عن جمع من ان الكتابة المذكورة قرينة على ان المراد بالاخبار ان الامام
حال الغيبة يحفظهم بالاسباب الخفية دون الظاهرة لانها منتفية بالضرورة زاعما انه لا منافي في ذلك
تقضي بعضها الاعلان بالحق لانه من باب الاسناد الى السبب كما عن هؤلاء على اصل قاعدة اللطف من جهة
ثبوت الحجة في زمن الغيبة بانه وقوع الاجماع فيها وشمول الحكم الواحد بقطع به ولا ينقص
الاباء عن مرتضا بان الردع عما الباطل ايضا لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع التردد والاشتباه يحصل التخلص
بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفق الكل على الباطل فانه جهل بل هو بهوي فلم يرتفع التأمل
عرفت من عدم صلوح تلك المكتوبة لتقييد ما عداها من الاخبار لا باس و ما نعة لظهورها في الاختصاص
بالاسباب المتعارفة الظاهرة كظهور الكتابة في الاختصاص بالاسباب الخفية وكل منهما مقام يحق لبيانه
ومنه يتضح ما في تصديه لدفع التنافي بين ما ذكره لان مورد الكتابة ومورد ما عداها متباينان لاتحاد
لا اتحادها بالاخر فان الكتابة سبقت لبيان ما هو من لوازم وجوده عليه السلام وتصرفاته في العالم بغير

بقية

بقية الاخبار وانتفاء الرد بالاسباب الظاهرة بالضرورة لا يوجب الحصر الى ما ذكره بل الاعم منه ومن الحمل على ارادة الرد
بالاسباب المتعارفة الظاهرة مع التمكن العادي والقدرة على النهج المتعارف كما اشار اليه في اول الوجهين المذكورين
وليس المقصود المنع من حصول الرد بالاسباب الخفية سيما بعد دلالة الكتابة عليه وارشاد الاخبار اليه بل المنع
من تنزيل الاخبار عليه والما ذكره في دفع التنافي من حمل الاعلان المدلول عليه ببعض تلك الاخبار على انه من
باب الاسناد الى السبب فما يقضي منه العجب ضرورة ان لفظ الحق في ذلك الخبر ليس مخصوصا بما يكون الحق
ان الامام عليه السلام يعلن الشيء بسبب الخفي عن غيره وينافي ما هو بصدده من كون الاعلان سببا عن الاسباب الخفية
وان كانت مستندة ولو بالواسطة الى الله تعالى وتقدس كسائر الموجودات بل هو من ضروب المعقولية والمعنى
ان الامام عليه السلام يعلن الحق في المسئلة ويظهر الواقع في الواقعة وهو لا ينافي كون اعلان الحق مستندا الى الاسباب
الخفية وحاصلا بسببها على سبيل الحقيقة وان كان مستندا الى فعله تعالى على وجه الحقيقة بمعنى اخر شرعي
في جميع الموجودات التي لا بد من انتهائها الى الواجب تعالى على ما برهن عليه في محله ولو سلم خفيف لفظ الحق
فلا يخفى انه لا يتعين فيه المعنى المذكور لاحتمال ان يكون الاسناد فيه ايضا الى غيره تعالى بان يراد ان الامام
يعلن باعانته تعالى وتأييده ما هو الواقع المكتوب في اللوح المحفوظ والمانع الاجماع وشمول الكل ما نافع
مع الاقوى ان يراد ان الحق وجود الاجماع وشمول القاطبة المكلفين كما لا يخفى على من عرف على كلماتهم وما
العلاوة التي ذكرها من ان الردع عن الباطل لا يستلزم رفع الحيرة فيدفعها ان الخبر الدال على وجوب الردع
على الامام يدل على وجوب اعلان الحق ايضا بل لا تزيل الشبهة ويزيح الحيرة بل الاعتبار الصحيح يشهد على ذلك
ايضا نعم مع ما حكي عنه من ان وجه الاحتجاج بالاخبار ان المراد بالرد فيها هو الرد قبل الاجماع والاتفاق
خلاف المطلوب في هذا المسلك ووجهه ان الاجماع لو كان باطلا كان على الامام ان يمنعهم من اول
الامر ولا يدعهم من الاجماع على القول الباطل او الاعتقاد الباطل فان ردعهم بعد ذلك وان استلزم
البطلان وعدمه عدم الاتفاق الان تأخر الردع مع الامكان التحصيل بناء في القول بوجوب اللطف ثم وقد يجاب

عن الاخبار ايضا بان الاحتجاج بها يستلزم الدور لان حجية الاجماع موقوفة على وجوب الردع الذي دلت عليه
تلك الاخبار وهو موقوف على كونهم مكلفين بالواقع حين خطائهم وعدم تبينهم وكونهم مكلفين بالواقع
ثم لا دليل عليه سوى الاجماع الذي لا دليل عليه سوى ما تضمنته تلك الاخبار من وجوب الردع على تقدير البطلان
تفاوت الاجماع بين ان يكون المتعلق في احدها الوجوب وفي ثانيهما بقاء التكليف في ذمة جميع العباد الى يوم القيامة
ما لا يجدي في دفع الايراد لمكان كون الاجماع الثاني من افراد كلي الاجماع وحصر ادلة هذا المسلك الافضل
اعتبار اصل الاجماع على قاعدة اللطف كما صرح به في مقامين من العدة كما تقدم ودفع مع ان هذا انما يسلم
اذا لم يرد على اصل قاعدة اللطف ولا مدخلية لخصوص الرسل الاول الاخبار المنع من المقدمة القائلة بان
كونهم مكلفين بالواقع لا دليل عليه سوى الاجماع والمستفاد من المذكورة والاخبار المتواترة على بقاء التكليف
الى قيام الساعة والى ذلك نظر ما ذكره بعض المتأخرين في تقرير قاعدة اللطف من ان وجوب هذا الى الردع عن
الباطل ثابت بحكم سواء قلنا بحجية اجماعهم ام لا فلا يلزم الدور كما توهم وانما يلزم على ما تقدم من الرسالات
انتهى محل الحاجة لكنك لو تأملت كلام السيد المرتضى فيما تقدم لظهر لك عدم ورود الدور عليه فراجع
وقد يجاب عنها بان ما دلت عليه ليس الا نفس وجوب وجود حافظ للشريعة من شأنه الردع عن
الباطل فيما يتحقق شرائطه من التمكن وعدم الخوف لا انه يردع عن الباطل في كل جزئي جزئي من المسائل
وهو يرجع الى بعض الاجوبة المتقدمة وبان مستند هذا المسلك لو كان تلك الاخبار لما انحصر بابه في
ان طريقه العقل لا السمع وتصريح بذلك رئيس اهل هذا المسلك في اول العدة وفي مبحث الاجماع و
بان ظاهر المستدلين بها كونها ناظرة الى الحكم العقلي بوجوب اللطف فان تم تم والا فلا وقد تقدم
عدم استقلال العقل بذلك وبان من المحتمل ان يكون المراد بالردع والرد الكناية من الاوصاف
والشؤون المختصة بهم فيما يتعلق بغير التكاليف الشرعية نظرا الى عدم مناطه رجع الهادي الحكم بوجوب
الردع في الاحكام الشرعية كما يظهر من بعض افاضل المتأخرين ولا يخلو عن تأمل والاحسن في الجواب عنها

وجوه منها

وجوه منها بعد العدد المعين وهو ان تنزيل وجوب الردع فيما اذا استلزم السكوت والخفاء هدم امر الشريعة واخفاء
منار الحنيفة الاسلام او لتقرير العباد على الباطل مع امكان قطع عذرهم على الوجه المعتاد ومن قسم الاول ما صدر من
الائمة عليهم السلام عند عروض شبهة تحير فيها الصحابة فانه كان واجبا عليهم ولو على غير طريق المعتاد كاقامة المعجزة الباهرة
والحجة الباهرة الخارقة عن العادة ومن الثاني كل موضع تمكنا من الردع فيجب العادة مع عموم البلوى وشدة الحاجة
فان العقل لا يحكم على الزيادة عن ذلك كما يستشير اليه ويمكن تنزيل الحمايات السابقة ايضا عليه بل في الاخبار المذكورة
اشارة اليه من قوله عليه السلام ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يعرفوا الحق والباطل وقوله عليه السلام ولولا ذلك لم يعبد الله
ومن ذلك يظهر ضعف ما سبق من الاقتصار على التمكن العادي اذ قد يجب الردع على الطريق الخارج عن العادة
وقد لا يجب مع التمكن العادي ايضا كما اذا كانت المسألة نادرة الوقوع قليلة الحاجة كمسألة نجاسة مثلا فتأمل
ان المعيار في وجوب الردع هو لزوم نقض الغرض ومنع تركه عند العقلاء ويأتي توضيحه ان شاء الله واما من الوجه الرابع
فيظهر مما سبق لان القدر اللازم هو التبليغ المتعارف الذي صح العقاب بدونه وينقطع عذر الخلق معه وهذا
المقدار قد تحقق من كل امام في عصره واما التبليغ بالنسبة الى احاد المكلفين سيما اذا كان الحكم نادر الوقوع قليل الحاجة
فما لا يساعده العقل كما سبق فان اتمام عذر الخلق على الحق يتحقق بالتبليغ على الوجه المتعارف كما تحقق فيما اذا ضل
المكلف عن الطريق المنصوب وعدم البلوغ الى كل واحد بعد حصول التبليغ المتعارف لاجل بعض الموانع لا يستلزم
سقوط التكليف الواقعي عمن لم يصل اليه او تبين له بالظاهر بعد تأمل في الاخر ستقف عليه ان شاء الله كالاول
ذلك فقد الفائدة في نصب الامام عليه السلام وبطلان ما صار الامامية اليه ودلت الاخبار عليه من عدم خلو عصر عن الحجة
ضرورة ان في وجوده فوائد لا تحصى ومنافع لا تعد كما سنحققه ان شاء الله ومن ذلك يعلم الجواب عن الوجه الخامس
بل عن الوجهين الاخيرين ايضا للمنع من لزوم فقد الفائدة في نصبه على تقدير عدم التبليغ الا من كان هو معا لعذر
الخامس وعدم وجوب ردع كل واحد واحد من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو مناط الوجه السادس
فقد احد شروطهما التي منها عدم المانع والمنع من الملازمة بين عدم الردع وعدم كونهم عليهم السلام خزنة ... ما انتظم

الوجه السابع لان هذا الوصف ثابت لهم قطعا ولو مع خفائه والسكوت كثبوته حال التقية والوجه الحكمي
ان القدر اللازم قد تحقق منهم عليهم السلام قطعا والزائد عليه لا نسلم اعانة الاولياء اعظما وما يحتمل من ان لازم
ذلك اما الظهور للاولياء او سقوط التكليف الواقعي عنهم لو تخطوا عنه فقد تقدم دفعه اجمالا وسيأتي مفصلا
ان شاء الله تعالى وقد اتضح بطلان المسلك المذكور بجميع وجوهه الثلاثة ولعمري ان المتفق في المسائل الخلافية
كما يرد على المختار من فأبين على بقية الوجوه ايضا وتوهم كفاية اتفاق المحق في ردع الامام عن مخالفته
وان صدر عن بعض الاعلام اذ قد بعد الفحص عن عدم اطلاع كل من المختلفين على مذهب الباقين وذكر من الواضح
وعدم دليل يدل على وجوب وجود المحق في المختلفين ان انكار المحقق النفي الى امر ما لا يجدي لان كلا من المختلفين
يعتقد ان مذهبه هو الحق كيف ولو ثبت عند احدهم ان الامر هو الحق لم يتحقق منهم الاختلاف وهذا بمكان
من الوضوح ويتوجه على الوجه السادس مضافا الى ما سبق ان مستند المسلك المذكور لو كان هو التقرير لزم التصويب
في صورة الاختلاف ضرورة عدم توقف وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على بلوغ عدد الفاعلين او التاركين
حد الاجماع كما بادرت المباشرة على حجية التقرير في حق الواحد واذ قد انتفى عدم وجوب الردع في صورة تكون
الحد المذكور فنفي غيرها بطريق اولى وتزعم فساد الحاكم بحسب المتقدم من ان حجية التقرير في فعل الواحد توجب
حجيته في فعل الجمع الكثير والجم الغفير بالاولوية القطعية واوضح منه بالزعم من عدم حجية الغيبة مع عموم الجاه
التمكن من الرد نظرا الى ما سبق دعواه من ابن زهرة ايضا من انه وان غاب عنا شخصه لكنا نراه ويرانا
ونلقاه ويلقانا ويطلع على افعالنا ويعرض عليه اعمالنا وقد سبق ما فيه فتأمل لان لزوم التصويب المختص بالوجه
لم يتوجه على اصل هذا المسلك هذا وقد يجاب عن المسلك المذكور بان بعض الذاهبين اليه كالشيخ قد ذهب
الى عدم وجوب الردع فيما اذا افتى المشهور بحكم وخالفهم واحد او اثنان مع انه قد صرح في العدة بما سبق
نقل كلامه بانه اذا وجد قول من عالم واحد او اثنين مخلاف ولم يعلم الموافق ولا المخالف له وجب القطع بانه
قول المعصوم اذ لو لم يكن حقا وجب عليه ردعه ونحن اذا تأملنا وراجعنا وجداننا وجدنا ان الردع

واجبا

واجبا في صورة خطأ واحد او اثنين فوجوبه في صورة كون الخطأ من الجمع الكثير والجم الغفير اولى واجيب بانا بعد
ملاحظة ان العوام تابعون لما هو المشهور في الاغلب خصوصا فيما كان الحكم في جانب المشهور مما عام البلوى في
الباب الا فيما قليل الحاجة كمسألة الخنثى التي قد لا يتفق وجوده فاذا لم يجب بحكم العقل القاطع وجوب الردع فيما
اذا افتى المشهور بحكم غير مطابق للواقع وخالفهم واحد او اثنان سيما في صورة عدم لزوم المخالفة العملية وعدم كون المسألة
شديد الحاجة كان عدم الوجوب في صورة خطأ الواحد والاثنين احرى واظهر وتوهم كفاية مخالفة الباقين
للمشهور في ردع العامة وفقد ما يكفي عنه في صورة خطأ الواحد والاثنين وقد سبق دفعه نعم يمكن ان يقال
انا نجد الفرق بينا اذا كان المخطي من الواقع كثيرا من العلماء او واحدا مثلا فيجب الردع في الاول دون الثاني
استفدناه من ان القدر الواجب على الحكيم تعالى هو نصب الادلة العلمية التي لا يهتدي اليها نوع المكلفين مع طرق
المعتاد والمتعارف ويمكن دفعه بان الوجه في وجوب اللطف المفسر في كلامهم بما هو يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية لا يصل
حد الالجاء ولا مدخلية في التمكين ان كان هو لزوم نقض الغرض لولاه كما هو المنقول عن الحكماء لم يتفاوت الامر
ولا يعقل التفرقة بينهما اذ مع بقاء التكليف الواقعي بحاله يلزم نقض الغرض في الفرض الثاني ايضا ومع عدم
لا يلزم ذلك في الفرض الاول ايضا فان قيل ان القدر الداعي الى البعث والارسال موجود في محل الجدال قيل
ان الامر في مسألة النبوة والامامة منوط بامور كلية واصول اصلية فتأمل وانتظر لزيادة توضيح لذلك ثم
ان هذا الجواب كسائر الاجوبة عن قاعدة اللطف يرجع عند التأمل الى المنع الصغروي وعدم كون الردع ضمنا
لطفا وجوبه لطفا لان الكبرى اعني وجوب كل لطف مما لا اشكال في استقلال العقل به وان شئت فارجعه
الى الكبرى وقسم اللطف الى الواجب وغيره كما يظهر من بعض الاساطين وان كان مقتضى دقة النظر هو الاول
نظرا الى انه اذا كان حسنا للشارع الحكيم يجب عليه لما بين في محله من ان فعل الاصلح واجب على الحكيم
ومما يرد على هذا المسلك ايضا ان ردع الفقر في هذه الازمان وما شاكلها متعذر بل لا يحصل باخبار الاحاد التي
لا تفيد لنا في الاغلب سوى الظن وتصيب وتخطي فيلزم ح اما بطلان الاستنباط منها او عدم تمامية

تلك القاعدة وحيث لا سبيل الا الدول على ما اقتضت الضرورة والاخبار به تعين ان ذلك هو المطلوب والزام انما
للواقع في بعض الاحيان ما لا يحتمله على الدوام وجب التقريب لما ان الاختلاف في الباب يحقق جهة الجهل
على الاثر ومن هنا يتقدم جواب ما عرفه هو ان المراد بحجية معقد الاجماع المدلول عليها بعدم الردع ان كان هو
المكتوب في اللوح المحفوظ من خصوص الحكم الواقعي الاولي الالهي كما هو الظاهر وفي مواضع من العدة سيما في المسألة
التي نحن فيها على التخيير اشتراكا للزوم طرح قول الامام ع باحداث القول الثالث وان الحكم الواقعي هو التخيير
ولذا نقول بانه اعترض عليه بان التخيير ايضا طرح لقول الامام ع كما صدر عن جملة من الاعلام [illegible]
له بهذا الكلام وهو [illegible] لغرض الاختلاف في المسألة لذلك بعد ذلك وان كان مجرد ما رضينا بالاجماع
عليه ولو خالف الواقع وهو لا يجتمع مع قانون اللطف لان مقتضاه هو ردع [illegible] ذلك كلمات
ارباب هذا المسلك كما لا يخفى على من لاحظها لا يعقل بطلان ما اجمعوا عليه [illegible] الاجماع الناشئ عن الالد
والعناد وذكروا ان تمسكاتهم في المقام مسوقا لاثبات هذا المرام من عدم كون اجماعات اصحابنا ناشئة عن
اللجاج ولو كانت في نفس الامر ومن ذلك يعلم ان المراد هو الشق الاول الذي لا مناص عن توجه لزوم المحذور
اليه هنا وانت اذا احطت خبرا بما بيناه من الجواب السابق الذي ذكرناه [illegible] بين الردع المنوط
الشخصي نقدرها على نوع من الكلام واما ما [illegible] في الذب عن الايراد المذكور من ان اخبار الاحاد
من الطرق الظاهرية المجعولة في الشريعة وانها ان اعتبرت من حيث الطريقية للواقع الا ان حجية [illegible] الشارع
الجاهل بكونها تخطئ عن الواقع كثيرا وجب الاغماض ورفع اليد عنه حينئذ مع ان احتمال رفع اليد
عن الواقع بالمرة وانقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق ليس باولى من احتمال كون الواقع هو [illegible]
وملحوظ النظر مع وجود المصلحة المتداركة للفائتة على تقدير التخطي ان من المحتمل ان يكون الحال في الاجماع
ايضا على هذا المنوال ويكون المصلحة المتداركة لمصلحة الفائتة على تقدير مخالفة الواقع متحققة ولكون
الردع معه واجبا ثم قال ان عد الاجماع من الادلة القطعية وعدم نظمه في عداد الطرق الظاهرية هو قد يرد من

ذلك واعتبار جهة

ذلك واعتبار جهة كونها طرقا الى قول الامام ع [illegible] وطريقا للوصول اليه لا ينفيه ادراجه فيها في اصطلاحهم
يرد على المسلك المذكور ايضا ما عن المحقق الخوانساري ره من انه يكفي في القاء الخلاف بينهم وردعهم عن الباطل
ان يظهر القول بخلافهم ولو لم يعرفوا انه امام بل يكفي في ذلك قول الفقيه المعلوم النسب ايضا بل يكفي وجود رواية
من روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه قلت قد وجه في ذلك ان الغرض من ردع الامام ع منعهم
العمل على الباطل وارشادهم بخلاف الاول وهذا المعنى لا يتحقق بالقاء الشبهة عليهم وابداء خلاف في اتفاقاتهم بل
في اجماعهم لوضوح انهم يستدعون من البناء على اجماعهم كما زعموا انهم عند ما اذا ردعهم الامام ع على وجه معرفته
غاية ما هناك انه في صورة معرفته يثبتون على ما يرشدهم اليه بعد الانتفاء على انهم غير [illegible] او ابقائهم
جاهلين بالواقع لكنهم يثبتون في مقام العمل على ما قادهم الدليل من الاجتهاد او غيره فاقتضى [illegible] من ان مقتضى
اللطف ظهور الامام ع على وجه يعرفونه في غير محله لان مقتضى اللطف لو سلم كونه ازيد من الردع عن الباطل
بعد كان مقتضيا للردع من الباطل والارشاد الى الحق فلا يخفى امكان صدور ذلك من غير الامام ايضا بان
يقام بينهم عالم [illegible] على خلاف ما اجمعوا [illegible] انك لو تاملت
كلماتهم السابقة في هذا المسلك وقفت على ان مرادهم ليس خصوص ظهور الامام ع بل مرادهم اعم منه ومن كل
من يقدر على الردع والارشاد بحيث يعتمدون على كلامه ويعتنون بقوله وناهيك في ذلك بعض عبارة العدة
من قوله ومتى لم يكن على القول الذي انفردوا به دليل على ما اطناه وجب عليه الظهور واظهار الحق او اعلام
بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة الى اخر ما ذكره لكن لا يخفى ان [illegible] كلام اهل هذا المسلك على ذلك يوجب ان
لا يكون للايراد المذكور وقع اصلا ضرورة انها صحيحة على انه يرد [illegible] ظهور خصوص الامام ع بعنوان المعلومية
والاحسن في دفع هذا الايراد بعد البناء على قاعدة اللطف ان يقال كما ان اصل الردع عن الباطل واجب لكونه
لطفا كذلك الاهداء الى الحق واجب لانه ايضا لطف مجرد القاء الخلاف بينهم بعد عدم معرفتهم به [illegible]
قانون اللطف على ما تقدم الكلام فيه ضرورة ان الفرق الواضح موجود بين ما اذا علموا بانه امام وما لم يعلموا

وهذا الفرق ليس لاجل ما جبلت عليه طباع جملة من ابناء الزمان من معرفة الحق بالرجال بل لاجل ان الامام ع
لما ثبت عصمته بل عدم صدور الغفلة والنسيان منه سيما فيما يؤدي من الاحكام الشرعية كان لقوله
وقع في القلوب ومحل للقبول على وجه لو فرض كون المجمعين او بعضهم معتقد الخلاف قوله لا يخطي الا ان
هذا لا يتحقق الا باظهاره بعنوان معروفيته لانهم لو لم يعرفوه لم يقع قوله في قلوبهم ولم يدخل كلامه في [illegible]
ولو كان هو الامام ع في الواقع وهذا هو الذي يساعد عليه كلماتهم المتقدمة نعم لا يبعد [illegible] ما نقلناه عن العدة
الا ان الذي سهل الخطب انه فرض الرادع الذي هو غير الامام ع من يكون معتمدا عند الامام ع ثقة لديه فكانه
بمنزلة الامام ع في ذلك بل عند التامل ردعه هو ردع الامام ع لانه امره بذلك واعلمه [illegible] واما ما ذكره من كفاية
قول الفقيه المعلوم النسب فهو غاية العجب لان هذا الفقيه ان كان ممن يعتبر موافقته في حصول الاجماع فخرج
فرض مخالفته عن محل النزاع الا ان الكلام فيما لا يوجب المخالف كما هو المصرح به في العدة على ما ادعاه بعض الاعاظم
وان لم يكن خرج من باب الاجماع وليس الكلام في الاجماع وهو لا يتحقق عند ارباب هذا المسلك مع وجود المخالف
كعدم تحققه مع وجوده في المسلك الاول وان لم يكن ممن يعتبر موافقته فلا يخفى ان من لا يعتبر موافقته لا يضر
مخالفته وعدمه فكيف يعولون على كلامه ويصغون الى قوله ولك ان تقول بعد تنزيل كلامه على الشق الاول
ان كلامه ناظر الى ما في العدة من انا لو وجدنا بين الطائفة قولا لم نعرف له مخالفا ولا على ما يقتضي صحته او
فساده وجب القطع بصحة ذلك القول الى ان قال فان ظاهره كفاية قول الواحد والاثنين في الحجية وان
كان ذلك خارجا عن باب الاجماع على ما يقتضيه اتفاقهم على اخذ الاتفاق في حده ولو لوحظ القول الكاشف
مع المستكشف منه يكون من باب الاجماع لكنه قد يشكل بان مجرد عدم العثور على المخالف اعم من عدم وجوده
وان كان يمكن التفصي بان عدم العلم بالمخالف مع قطع النظر عن ردع الامام ع على تقدير البطلان لا يثبت
دعوى العلم بعدمه مع ملاحظة قاعدة اللطف الا ان مراد الشيخ قده لو كان هو ذلك لم يتجه الايراد عليه بكفاية
قول الفقيه المعلوم النسب [illegible] على اصل الايراد وما اشرنا اليه وانما يتجه الايراد المذكور لو لم يكن غرض الشيخ من

العبارة المذكورة

العبارة المذكورة اثبات الاجماع بما ذكره فتامل هذا واما ما ذكره اخيرا من الاكتفاء بوجود رواية على خلاف ما اجمعوا
عليه فيتوجه اليه نظير ما يتوجه هناك عليه من ان تلك الرواية ان كانت معتبرة عند المجمعين فكيف تركوها وجمعوا
على خلافها بل قد عرفت ان ارباب هذا المسلك يشترطون عدم الدليل المعتبر على خلاف الاجماع وان لم
تكن معتبرة فلا تصلح لابطال ما صاروا اليه وردعهم عما اتفقوا عليه فان قلت نختار الشق الاول لكن نقول
المجمعون لم يبلغوا الا تلك الرواية او غفلوا عنها فلا حرج في الاجماع على خلافها ما داموا غافلين عنها اذا
[illegible] فليس المراد من اشتراط عدم الدليل المعتبر على الخلاف عدم الدليل عليه في نفس الامر بل الغرض
العدم في حق المجمعين فلا ينافي ذلك ما اشترطوه قلت نعم ولكن الرواية المغفول عنها كيف يحصل بسببها
الارتداع عن اجماعهم وانى يتصور ارتداع الانسان عن شيء بدون ما يعتقده رادعا او ليس الكلام هنا
في الارتداع القهري الواقعي الذي قد يحصل منه الانسان كالارتداع عن بعض المعاصي بواسطة دخول بعض
الطاعات ولو لم يتفطن به الانسان وقد صرح بعض المعاصرين على المسلك المذكور بان الحكم بقطعية الاجماع
بمجرد عدم وجود دليل قطعي على الخلاف لا يكاد يصح على الاطلاق ولو بنينا على قاعدة اللطف ايضا بل لا بد مع
ذلك من اشتراط امور منها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو فقد وجود
دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن مقتضيا من ظهور الامام ع على ما تقتضيه هذه الطريقة ومنها ان يمضي
زمان يمكن ظهور المعصوم ع فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجة في الاجماع حينئذ لعدم العلم ح بموافقة المعصوم ع
ومنها ان يعلم بقاء المتفقين على الرأي في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع
بموافقة المعصوم ع لهم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في
تلك المدة اذ مع تجويز ذلك لا يقطع بموافقة المعصوم ع لجواز ان لا يوافقهم في القول ولا يظهر الحق
الخلاف قبل تمكنه من الظهور وعلى هذا ربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون
الاجماع معه ظنيا لا قطعيا قلت يمكن دفع ذلك بان التقييد بهذه الامور [illegible] كلام الناس

الى المسلك المذكور احالة على الوضوح مع ان الدليل العقلي شانه ان يصل المكلفين بحيث قلما يوجد وجوده
وعدم الوصول اليه سيما في المسائل العامة البلوى وخصوصا اذا كان الدليل من الكتاب او السنة كما هو المفروض
في كلام الشيخ في العدة ولا سيما مع الفحص التام من المهرة والاعلام بل لو فرض عدم الوصول اليه كان الحجة في حق
المكلف تامة ومعذرية منحصرة لا ينكشف عن تقصير اذ الذي يقتضيه قاعدة اللطف ايصال الاحكام وادلتها الى
الناس في فوريته تامل واما الامر الثاني ففيه ان مفاد قاعدة اللطف بناء على القول بكون مدركها الاخبار
ردع العلماء من اول الامر وسعيهم من الاعتقاد بالباطل والافتاء به من اول الوهلة لكن لا يبعد ان ردعهم بعد
بعد انعقاد الاجماع على تقدير بطلانه لا يدل على بطلانه وان عدم الردع على تقدير الحقية لا يدل على الحقية
بل يبعد ان اهمالهم حتى يجمعون على الباطل ويعتقدون به ويفتون به لا يلائم القاعدة المذكورة ولو ردعهم
بعد الاجماع وقبل العمل ايضا اذ كما ان الردع عن العمل بالباطل لطف كذلك الردع عن الاعتقاد والقول
الباطلين لطف ايضا وكلما اوجب الردع عن ذاك يوجب الردع عن هذين وكلام المعترض صريح في ارادة
الردع بعد الاجماع وتنزيل كلام ارباب ذلك المسلك على حمل كلامهم على ما لا يقولون به ومن ثم حكى عن بعض
مشايخنا المتاخرين ان الاحتجاج بالاخبار المتقدمة مبني على حمل الردع فيها على الردع قبل الاجماع والاجماعات
على خلاف ظاهرهم اول وظهر ان اشتراط المعصوم بان يكون في ظرف الاجماع ... لان المراد بالامكان
الامكان هو الامكان العقلي فلا يخفى تحقق ذلك في كل آن اذ ليس الكلام فيما اذا لم يقدر على الردع لعرض عرض
بالموت او حبس او نحو ذلك من الموانع العقلية لان الكلام المعترض فيما هو في ارادة بالغيبة عدم مطلق المزاحم
بخصوصه وان كان هو الامكان على النهج المتعارف فلا يخفى انه وان كان محققا الا ان هذا هدم لقاعدة
اللطف على الوجه الذي يقول به اربابها ومرجع ذلك بعينه الى الامر الاخير واعترض ذلك العلامة ايضا
على المسلك المذكور بانه اذا قال بعض الاصحاب واحد كان او اكثر بقول لاشتراط اجتهاده وتحقق هناك
الشرائط المعتبرة ثم انكشف فساد المستند المذكور لزم وجوب البناء على الحكم السابق والقطع بحجية الواقع

وان لم يكن

وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن او مجرد ثبوته في الظاهر اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والاثر
الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا مضافا الى انه يلزم على هذا المسلك امران اخران
احدهما وجوب حفظ اقوال علماء العصر وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والاعدام
ثانيهما عدم جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع للاحكام
او تعديل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب ان يزم ملكت الاه واه
الوجوه المذكورة غير واردة على الطريقة المزبورة اذ يرد على الاول انه بعد فرض كون ذلك القول قول الامام ثم على
ما هو قضية عدم الرد في هذا المسلك لا يعقل انكشاف فساد المستند لو اريد به بطلان مفاده لانه يرجع
اعتقاد بطلان قول الامام بحكم وهو باطل بالبديهة ولو اريد به عدم صدوره من الامام كما يشعر به التعليل
الذي ذكره فلا فساد في التزام البناء عليه بعد القطع بمفاده كما هو لازم المسلك المذكور بل لا مناص عن ذلك
عند اربابه ومجرد كون مفاده من حيث هو ظنيا لا ينافي القطع بكون هذا المظنون قول الامام بملاحظة
قاعدة اللطف ومن ذلك يظهر ان قول المعترض اخر الا ان الامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل
ما ليس له سبيل لما اشرنا اليه من عدم التنافي بين ظنية الدلالة مع قطع النظر عن تلك القاعدة والعلم بكون
هذا المدلول الظني قول الامام بحكم مع ملاحظتها على ان المنع من البناء على الاجتهاد السابق كما هو قضية كلامه
على اطلاقه ليس في محله بل لا مانع من البناء عليه في بعض المواضع واما الامر الثاني ففيه مضافا الى
وروده بين هذا المسلك والمسلك المتقدم ولا وجه لتخصيصه بهذا المسلك ان المراد بلزوم حفظ الاقوال
ان كان هو الفحص عنها في كل وقت لم لانه بعد الفحص عنها في الدفعة الاولى وتحصيل القطع بموافقتها لقول
المعصوم لا حاجة بعده الى الفحص عنها ثانية وثالثة في كل يوم ضرورة عدم تطرق احتمال الرجوع بعد
استلزامه رجوع الامام بحكم وان كان هو الفحص عنها والعلم بها ولو دفعة واحدة فما الدليل على بطلان
كيف وحصول الاجماع موقوف عليه ولا يخفى ان صون الدليل القطعي من الاضمحلال والانعدام يحصل بمجرد

تحصيل العلم بالاقوال في الدفعة الاولى وتوهم لزوم العسر والحرج في الحفظ والضبط مدفوع بعدم اللزوم
لان الاقوال بعد العلم بها لا عسر في ضبطها لا ولها الى قول واحد وايضا الادلة القطعية لا يلزم دليل قطعي
على حفظها بل القدر الواجب العلم بها في مقام الاستنباط وان ذهل عنها بعد ذلك بناء على ما هو التحقيق من
عدم اشتراط فعلية التذكر بالمدرك وان قلنا بلزوم التفطن له على تقدير السؤال عنه وان اريد بلزوم
الحفظ والضبط ضبط الاقوال بالكتابة في الكتب الاستدلالية ونحوها فالامر فيه سهل ودين بهم على الصدر بذكر
الاقوال والادلة فيها بل قد يذكرون الاقوال النادرة والادلة الضعيفة والاراء السخيفة واما الامر الثالث
فيظهر ضعفه مما اشرنا من عدم اشتراط تذكر المدرك ان اريد لزوم البحث بعد الاستنباط مع شرائطه المعتبرة
وان كان المراد ان المجتهد يلزم ان لا يجوز له الحكم والفتوى عند امكان البحث عن اراء العلماء لتحصيل الاجماع
حال ارادة الاستنباط كما ادعاه التعليل الذي ذكره ففي غاية السقوط اذ من المعلوم ان من اراد استنباط
حكم شرعي من دليل شرعي يلزمه الفحص عن كلما يحتمل كونه معارضا لذلك الدليل ومن ذلك ملاحظة
اقوال العلماء ومعرفة مواقع الاجماعات كي لا يحكم بخلاف الاجماع او يعدل عنه الى الدليل الظني كما اشار
اليه المعترض وانت تعرف ان اي دليل يشهد على بطلان ذلك اذ اي مجتهد لا يصنع ذلك على ان استعمال
وجوب الفحص عن الاقوال قبل الحكم والافتاء انما يتجه لو كان الاجماع على هذا المسلك حسبما كان في المسلك الاول
على قول الجماعة وظاهران مبناه هو الحدس كما صرح به استاد المجتهدين في رسالة الاجماعية قائلا
بانه انما يحصل العلم بناء على موافقة قولهم لقول الائمة عليهم السلام بالقرائن والاثار المعلومة بالتتبع الدالة
على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قولهم عليهم السلام ثم استشهد على ذلك
بالنقد سابقا من الشيخ في العدة الى ان قال ثم قال واما الاطلاع على اتفاقهم فيسهل عند التتبع لانا
نعرف ذلك في موضع اخر فما يكون مبنى الاجماع على طريقة الجماعة حسبما هو الكلام بعد الحاصل ان بنا
الاجماع على الحدس بمعونة القرائن انتهى بل قد سبق منا ان التحقيق هو ذلك على طريقة القدماء ايضا وعلى

فالاستبعاد

فالاستبعاد المذكور ساقط عن الاعتبار جدا ومنه يتقدم ما في الامر الثاني ايضا فتامل وقد يجاب عن هذا
المسلك بان الاجماع قد يدعى من شخصين على طرفي النقيض فتقريرهما يستلزم اجماع المتناقضين وردعهما
رفع المتناقضين وتقرير احدهما وردع الاخر رفع الاختلاف وفي ذلك ورد الجواب وجوده فيدعي هذا
ان فلانا واجب انه ليس بواجب وبان الظاهر من ارباب هذا المسلك كما عرفت كلام الشيخ في العدة وغيره
حصر اجماعات الطائفة في تلك الطريقة ومن المستبعد جدا ان يكون اجماعاتهم الكثيرة من السلف والخلف
اجماعات القدماء احتمل انها الى الامام صاحب الزمان ثم ومن هذا القبيل بل يكفي دعوى القطع ببطلان ذلك
قدم وما توهم في الدفع عن الوجه الاول من ان المتعين في صورة اختلاف الاجماعين هو التخيير بينهما وانه على ما
تقتضيه قاعدة اللطف كما صرح به في العدة يدفعه ان ذلك لو تم فانما هو بالنسبة الى من كان الاجماعان في حقه
متقابلين واما بالنسبة الى من حصلها فلا مناص له من لزوم احد المحاذير المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الشيخ
في العدة والمرتضى في الذريعة والعاملين فيما حكي عنهما وغيرهم من الاجلاء قد صرحوا بجواز اسماع المكلف للعام
دون الخاص وانه يجب عليه الفحص عن الخاص الموجود في الاصول وانه ان وجده حمل العام عليه والا اعتقد
ظاهره وبنى على عمومه الى ان يقف عليه او يبين له زمن الحاجة بل صرح المرتضى وغيره بانه يجعل العام ثم اذا لم
يجد المخصص وردوا على من ذهب من المخالفين الى انه يجب ان يسمع الخاص معه او يصرفه بضرب من ضروب
اسماع العام وحده واطلقوا ذلك باطباق الكل على جواز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان لم يستدل
المكلف على حصره ولم يقف بعد على حصره ولم يكن غنيا عن البيان والنظر لكن هو والحكم على الملائكة
والاراذل دون اجاعهم على جواز ذلك في المخصوص بالعقل وان لم يخطر ذلك المخصوص ببال السامع وصرح الشيخ
وغيره بان الراوي للعام اذا حمله على بعض ما تناوله ولم يظهر ان ذلك لعلمه بقصد النبي ص ضرورة الخبر من
الاستدلال وجب التمسك بظاهر العموم وان جاز ان يكون في الاصول ما لاجله حمله عليه ونقل غيرهم ايضا قول ذلك
ايضا فما اذا ادعى الراوي العلم الضروري بقصده ومن الواضح ان جميع ذلك ينافي قاعدة اللطف وبلاء

المسالك المذكورة وما يوهم كلام جماعة في الاعتذار عن ذلك بانه انما جاز ذلك في العام حيث يمكن المخاطب
من معرفة الخاص بالرجوع الى الاصول او دليل العقل بخلاف ما نحن فيه فان الظاهر من كلامهم في غير هذا الموضع حيث قالوا ان
المخصص بالعقل وان لم يعلم المخاطب دلالة العقل على ان قبح الخطاب بدون المعرفة المذكورة كما هو
فانا نسلم في الخطاب الخاص ... وانما يعم جميع المكلفين المختلفين في تحصيل النظر وعدمه
والعثور على الخاص وعدمه فلا هذا بالغ جهودنا في ابطال المسالك المذكورة حيث التنبيه على امور الاول
انك قد عرفت ان المسلك المذكور لا يثبت صحته وان العقل لا يستقل بوجوب الردع على الاطلاق وان
اللازم في باب ازاحة العلة قد تحقق من الشارع والصادع عن امره وان كل ما نحن فيه ... الاستكمال
القبائح الممالة وبينا ايضا ان قاعدة اللطف لا تقتضي ردع كل واحد من المكلفين ولو كان مطيعا او
صالحا كان هذا ولم يصر سببا لاختفاء الحجة ولا اوجب ذلك عدم كونه مكلفا بالواقع اما اذا اقترف ...
ولم يبذل وسعه في مقام الاستنباط وضل عن الطريق الحق المنصوب فواضح واما اذا لم يصل الى الواقع
مع بذل الجهد واتعاب النظر حسب قدرته وتمكنه فلان غاية الامر كونه معذورا غير معاقب مكلفا بالاداء
اليه بحسب ما ادى اليه عقله وناهيك في ذلك ما نشاهده بالعيان من جريان كثير من الادلة في كل عصر وزمان
الا ترى انه لولا الاجماع مع ما ترى سمعك في حجته وفي محل الجمار ان لم اسمع مثله في المتقدمين
والمتاخرين رفع الله مقامه في العالمين وقد اشتهر عنه حكاية رؤيته القائم عليه السلام وعمل الشهرة
وسواله عن بعض المطالب وكثير من المسائل ليس الا كما هي عليه اهل ذلك الزمان ... الشهيد
اضرابهم من الاجلاء مترددين في كثير من المواضع متحيرين في طلب المراد واذا كان حالهم على هذا المنوال
فما ظنك بغيرهم ويشهد على ذلك ايضا ان القران المنزل ... احد الثقلين وعليه مدار الدين
ويجب تلاوة الحمد وسورة منه في الصلوة التي هي عمود الدين ... بعد النبي عليه السلام ... ونقص على القول
كثير من العدول والمذاهب ودلت عليه اخبار كثيرة وقد وقع التشاجر في حجيته بين الاصولية والاخبارية وكيف كان

بخرج في ...

من الادلة وهذه الجملة لا شك فيها انما الاشكال في ان من لم يصل الى الحق وعمل بما كلف به في الواقع حتى يكون
معذورا ومعاقبا واما كان من الاولياء كما هو مقتضى بعض الكلمات المتقدمة او ان يكلفه مما ينقلب اليه فهمه من
الادلة الظاهرية وان خالف الواقع التحقيق في ذلك ان التكليف الواقعي بحاله وان الجهة الموجبة للتكليف
في نفس الامر باقية على اقتضائها الا ان هذا المكلف الذي لم يصل الى الواقع ولم يردعه الامام عما اعتقده حكما لله
ان لم يكن مقصرا في الاجتهاد فتكليفه الفعلي هو ما اخذه ولا عقاب عليه من جهة ترك الواقع ويكون معذورا
مثابا ومأجورا على ما اقتضته قواعد العدلية والا فهو مكلف بالواقع ومعاقب على تركه وليس معذورا ولا مأجورا
لكن هذا الحكم بالنسبة الى ما ابتناه من القواعد والادلة العقلية والنقلية واما الحكم بالنسبة الى اعتقاد نفسه
... على العمل بما ثبت حجيته باعتقاده وعدم العمل به فيكون معاقبا اذا لم يعمل على طبق ما ثبت حجيته
وان لم يتابع الواقع ومثابا اذا عمل على طبقه ولو تخلف عنه بشرط ان لا يكون مقصرا في اعتقاده واما الحكم بسقوط
التكليف الواقعي عنه نظرا الى انه مكلف بالاعم من الظواهر الكلمات المتقدمة فوقع في غير محله كما ان توهم انقلاب
حكم الواقع الى الحكم الظاهري على الاطلاق كذلك ايضا فتامل وهذا الكلام على المختار من عدم تمامية قاعدة اللطف
ظاهر لا سترة عليه واما على تماميتها فقضيته عدم الردع للاولياء سقوط التكليف الذي ردع الامام ... اللطف فيه
وان لم يستلزم سقوط اصل التكليف عنه بل يجب عليه الرجوع الى الاصول والقواعد والعمل على طبقها الا ان
التكاليف الشرعية في الجملة ما دام الادلة القاطعة على بقائها الى قيام الساعة وان شئت توضيح هذه الجملة
الحكاية عن الشيخ ابي الصلاح الحلبي قده في تقريبه فانه قال عند الكلام على امامة القائم عليه السلام وغيبته ما نصه ولا يجوز ان
يقول ذهب تكليف اعدائه مع غيبته لانا لم نقصرهم عن الواجب من تمكينه فاما اولياؤه العارفين بامامته المتدينين
بطاعته فيسقط عنهم الظهور لهم بجناية غيرهم ويلزم تكليف ما لا يعلم الامام لطفه فيه بحجية
سواهم ومقتضى الالطاف فيكم بخلاف هذا لانا لا نقطع على غيبته عليه السلام عن جميعهم بل يجوز ظهوره لكثير
منهم ومن لم يظهر له فهو عالم بوجوده ومتدين بفرض طاعته وخائف من سطوته لتجويز ظهوره له وتمكنه ... تكليف

في كل حال مستبصر منه ان القبيح منه او من غيره من الجناة فغيبته عنده على هذا التقدير كظهوره في كونه
مزجورا معها بل حاله مع الغيبة ابلغ في الزجر من حيث كانت حال الظهور تقتضي اختصاص الحجة بمكان معلوم
وخلوه مما عداه وفي حال الغيبة لا يكلف من شيعته الا ويجوز اختصاص الامام بالبلد الذي يسكنه ولا ياس من ظهوره
فيها واذا كانت هذه حال الاولياء في زمن الغيبة وجب تكليفهم بوجود الامام ولطفهم به وان كان غائبا
لحصول صلاحهم فيها بالظهور واما حفظ الشريعة وتبليغها في حال الغيبة فانها لا تحصل له الا بعد تبليغ
ابائه عليهم السلام جميع الشريعة الى الخلق وابانتهم عن احكامها وايداع شيعتهم من ذلك ما فيه مزاح للعلة في
التكليف وحفظهم عليهم السلام في حال وجودهم وحفظ علماء شيعتهم ونقلهم بعد فقدهم بكونه من وراء
الناقلين واحد المجمعين من شيعته وشيعة ابائه عليهم السلام مقام والحال هذه اجماع العلماء من شيعته وتواترهم
بالاحكام عن ابائهم مع كونه حافظا من ورائهم مقام مشافهة الحجة ووجب على كل مكلف العمل بالشريعة
والرجوع الى علماء شيعته والناقلين عن ابائه لكونه امانا من خطاهم فيما اجمعوا عليه لكون الحجة المأمون واحدا
من المجمعين وفيما تواتروا به عن الصادقين من ابائه لصحة الحكم المعلوم بالتواتر ... اسناده الى المعصوم
في تبليغه المأمون في ادائه وقطع على بلوغ جملة ما تعبد به من الشريعة بوجود الحجة المعلوم المنصوب لتبليغ الملة
وبيان ما لا يعلم الا من جهته وامساكه عن النكير فيما اجمعوا عليه ... او زيادة في
الشريعة في حال الغيبة ما لطريق اليها ما ذكرناه والحجة به قائمة ولا معضل ولا مشكل الا وعند علماء شيعته
من تواترهم على الصحيح منه برهان من طلب ذلك ظفر به ... العلماء من شيعته ومن عدل عنه ... عن
الحجة مع لزومها له بتحقيق شيعته ووضوح الحق في جملة الشريعة وقيام البرهان على جميعها ما لا نعتقد عليه
لتقصيره عما وضح برهانه لزومه له ثم قال بعد كلام له في ابطال الارشاد الضال عن الحق اليه فالادلة
على التكليف العقلي ثابتة والتخويف من ترك النظر فيها حاصل والبراهين على الحق من التكليف الشرعي
قائمة والتخويف من الاعراض عنها ... وان كان الحجة غائبا فمن ضل عن تكليف عقلا او شرعا في حال هذه

...

اتي من قبل نفسه ولم يجب على الامام عليه السلام ارشاده لكونه قادرا على النظر في ادلة المعارف وسلك سبيلها
الشيعة وما استند اليه من وجود الحجة المعصوم من ورائهم وفرض النظر في ذلك مضيق عليه بالتخويف الشديد
من تركه ولو فصل كل مكلف ما يجب عليه منه بعلم ما يلزمه من تكليفه عقلا وسمعا والمأمن بفعل الحجة لازمة لو ولا عناد
لم يقتصر عما يجب عليه علمه وعمله وان كان الامام عليه السلام غائبا الى ان قال وليس لاحد ان يقول فاذا كان التكليف
العقلي والسمعي ثابتا والطريق اليها واضحا في زمن الغيبة فلا حاجة بالمكلفين فيها الى الحجة عليه السلام لصحة التكليف
دونه وهذا ينقض ما ذكرتم من وجوب الحاجة اليه في كل حال لانا قد بينا في التكليف العقلي من دون الرياسة وساق
الكلام الى ان قال وكذلك قد بينا ان العلم بوصول التكليف الجملة التكليف الشرعي لا يمكن مع عدم الحجة المنصوب
لحفظه وان علم احكاما كثيرة لتجويز بقاء اكثر ما كلفه من الشرعيات لم يصل اليه فكيف يعترض علينا القول بلزوم
التكليف في زمن الغيبة وامكان العلم بها فيقال ذلك مقتضى الاستغناء عن الامام عليه السلام مع وجوب المكلفين
على وجوده وان كان غائبا لولا غفلة الخصم ثم اجاب عن الايراد بانه اذا كان عند الشيعة حال الغيبة كحال
الظهور في ازاحة العلة في التكليف عقلا وسمعا بل هو راجح عليه عندهم في بعض المواضع فلا حاجة لهم الى
ظهوره ولا وجه لغيبتهم ذلك ... وذكر في الجواب ان في ظهوره فوائد اخر عظيمة ومنافع كثيرة
لا تحصل في الغيبة وهي السبب الداعي الى تمني الظهور والرغبة فيه وعد من جملة المنافع سهولة التكليف الشرعي
ببيانه وسقوط كلفة النظر في الادلة الموصلة اليه حال غيبته انتهى كلامه رفع مقامه ونقل عن ابن زهرة
قده في كتاب الغنية انه قال ويدل ايضا على وجوب الامامة بعد التعبد بالشريعة انه قد ثبت وجوب التعبد
بشريعة الاسلام ولزوم العمل بها الى انقطاع التكليف فلا بد والحال هذه من حافظ لها لانا ما اوجب ادائها
وهو يمكن المكلفين من الوصول الى العلم بالجملة يقتضي وجوب حفظها واذا ثبت انه لا بد لها من حافظ
فليس الا الامام المعصوم الى ان قال ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون المكلفون في حال الغيبة ... العلم
في التكليف وان يسقط عنهم تكليف الامامة لطف فيه لان من اخاف الامام ... من الدلالة وتمكن ... الامامة ووجب

الى الاستتار بحيث لا يمكن للعترة ان يحصل لطف بتصرفه في الانام لامر يرجع اليه لا الى المكلف سبحانه فلا يجب في مثل هذه
ان يسقط عنه تكليف الامامة لطف ثم قال واما الاولياء القائلون بوجوده والقاطعون على امامته وزمن
طاعتهم فلطفهم به حاصل في حال غيبته لان معنى قولهم انهم ان ائمة غائبين انهم لا يعرفون شخصه الاخر
ما رعيته فلكم ثم قال ان اللطف به حاصل للاولياء في حال غيبته ينتفع به الامتناع الذي يتعلق بالحاجة في
التكليف اليه فلم يكن ظهوره بلكم واجبا وقال ايضا اذا كان لنا من جهة العقل العلم باحكام فلا
حاجة بنا الى المعصوم ثم ان تركه بيانا لنا وتكل تحصيل علم البنا فتعين النظر في ذلك والعال هذه علينا
ويظهر ذلك ايضا من غيرها من الاساطين ولا حاجة الى نقل كلماتهم في ذلك فيظهر منها صحة التكليف ولو مع
القول بوجوب اللطف ايضا لان اللطف بالنسبة الى الاولياء نفسه كما انهم من المحدثات امرابر نظهر بارك
تامل تام فلا تغفل الامر الثاني ان العقل وان لم يحكم بوجوب اللطف على الاطلاق الا انك قد عرفت
في المباحث العقلية ان وجوبه في الجملة مما لا يقبل الانكار كيف وانكاره راسا يهدم اساس الاحتجاج له
على وجوب التكاليف وارسال الرسل وانزال الكتب ووجوب الامامة ووجوب اقدار المكلف وازالة الموانع
التي ليست من قبل المكلف وتوضيح ذلك مع الاشارة الى بعض المواضع التي استدلوا على الاحتجاج فيها بقاعدة
اللطف وردوها على مخالفيهم وان كنا اسلفناه في المباحث المذكورة اجمالا ايضا هو ان ما يتوقف
عليه الطاعة وترك المعصية ان كان مما لا يفعله بدونه كالقدرة والالات فلا اشكال في توقف صحة
التكليف عليه ووجوب ايجاده على الشارع لاستقلال العقل بقبح التكليف بالايطاق اذا كان الامتناع
من قبله تعالى كما عرفته في المباحث المذكورة ايضا مفصلا وان كان مما يحصل الحج ببعض عنه فلا يحب
لا يمكن يحسن منه ايجاده لان الايتاء مما لا يتحقق مع الطاعة والمعصية وان كان مما يقرب المكلف الى الطاعة
ويبعده عن المعصية مما لا يرجع الى الاعداد بالقسمين وهو المراد باللطف على ما مر به غير واحد فقد ذكروا انه
واجب على الحكيم تعالى لا ايجاده ان كان من افعاله او الاشعار به او ايجابه على الغير ان كان من فعل الغير ومحتجا

علم يلزم

عليه يلزم نقض الغرض على تقدير الاخلال به وادعوه بان الحكيم مثلا وعلم ان المامور لا يمتثل الا باتوته الى نوع
ملاطفة او مكاتبة ونحوهما وتركهم نقض ارادة الامتثال ونقض المانع عند ناقضا لغرضه ويادرون في
ذم وبعد تاسيس هذه القاعدة فرعوا عليها مسائل منها حسن التكليف ووجوبه فتمسكوا في اثبات حسنه تارة
باشتماله على المصالح التي لم يخبر عادته تعالى على ايصالها الى المكلفين بدون الاطاعة لحصول الثواب واستحقاق
المثوبة ونحو ذلك واخرى بقاعدة التمكين الحكمية عن الحكماء علما اثرنا الهابا فقا ايضا وتوقيه بانه لطف اما
لانه زجر عن ارتكاب القبائح كما صرح به الطوسي قدس سره او لانه لطف في المستقلات العقلية كما عليه المحقق اللاهيجي
بمعنى انه بعد المواظبة على الوظائف التعبدية يقرب من العمل بالمستقلات العقلية وتمسكوا في اثبات وجوبه
بان تركه نقض الغرض وهو قبيح على الحكيم وتمسك المحقق المذكور على وجوبه بطريقنا ادق واتقن يرجع بعد تامل
الى ذلك كما مر سابقا وفرعوا على ذلك بطلان شبه المخالفين فانهم يعترضون علينا تارة بمنع وجوب اللطف
بناء على الاصل الذي بنوا عليه من عدم وجوب شيء على الله تعالى واجاب عنه اصحابنا اولا بانه يعني كون شيء واجبا
عليه تعالى عقلا عدم جواز الاخلال به في الحكمة وقبح تركه على الحكيم وهو لا ينافي القطع بلا بدية صدوره منه تعالى
وثانيا بان المراد ان الفعل الذي يصدر عن العباد ويكون صدوره منهم موجبا لاستحقاق العقاب لا يصدر
منه تعالى كما ذكره المحقق المذكور واخرى بان التكليف ان كان لا لغرض فيلزم العبث ولا تقولون به
لتعاليه وغناه او يعود الى المكلف فاما في العاجل فيمكن ايصاله بدون توسط التكليف او في العاجل
فالعقل لا يستقل به واجابوا عنه باختيار الشق الاخير لان العقل يستقل باثبات دار الجزاء في الجملة والغرض
هو الثواب والمستحقة للمكلف بدون التكليف والاعطاء مجانا قبيح اخرى وتارة بان المحتمل عقلا اشتمال
اللطف الذي توجبونه في التكليف على نوع قبح لم يصل اليه عقولكم فلا يكون واجبا والحال هذه واجابت
الطوسي قدس سره بانا قاطعون بانتفاء وجوه المقبحة وتارة بعدم ترتب الفائدة على تكليف الكافر الذي علم
كفره وان لم نقل بترتبه على خلاف وقوع المعلوم واجابوا عنه بان اللطف لم يترتب على تكليف الكافر هو وفعله

الثواب والذي يحصله فائدة في تكليفه هو التعريض للثواب لا حصوله لانه من فوائد الايمان بالحق
كما ان الحال كذلك بالنسبة الى المؤمن ايضا لوضوح تمكن كل منهما من الامتثال بعد اطلاع علمه تعالى مؤثرا في
وقوع المعلوم وهذا اقتركان في حسن التكليف وتارة بعدم امكان اللطف في حق الكافر بوجه اخر نقل
عن الاشعري وهو انه اذا كان محتاجا وجود اللطف يلزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف حصول
اللطف فيه عنده او مع عدمه فان كان لعدم القدرة عليه لزم العجز بالنسبة اليه تعالى او لم يكن على القدرة عليها
لزم خلاف اللطف والاخلال بالواجب واجابوا عنه بانه ناش عن عدم تحقيق معنى اللطف لانه عبارة عما
لو خلي وطبعه يوجب التقرب وقد يوجد ما يغلب عليه من معارض اقوى كسوء اختيار الكافر وخبث سريرته
وقع فيما نحن فيه الاول يمنع ما فرع عليه من لزوم كون الكافر مؤمنا وتارة بان وجوبه يستلزم الجمع بين المتنافيين
نظرا الى انه جمع تعالى بين الاخبار بدخول بعض المكلفين في الجنة وبعضهم في النار على ما نطق به التنزيل و
الاخبار يوجب الكمال النفسي وترك الامتثال بالنسبة الى الاخبار الاول والمتابعة لهم بالنسبة الى الاخبار الثاني
واجابوا عنه بان الاخبار المذكورة ما لا مفسدة فيه لانه اما العدم او التأخير بان الداخل في الجنة من هو واهل
في النار من هو واما الجواز افتران الخبر الاول بما يمنع معه الاتكال وترك الطاعات والثاني بما يمنع من حصول
اليأس ومنها بعث الرسل فتمسكوا في اثبات حسنه بامور من الوجوه السابقة الراجعة الى اللطف
المستلزم تركه نقض الغرض القبيح على الحكيم وباشتماله على فوائد اخرى من معاضدة العقل فيما يستقل بحكمه
وتبليغ اصل الحكم في غيره واستفادة النافع والضار من الاغذية والادوية التي يتوقف معرفة الضار و
النافع منها على التجربة المفتقرة الى مضي زمان يحتاج فيه الى استعمالها الذي قد يحتج الى الهلاك وحفظ
النوع الانساني وتكميل النفوس على قدر الاستعدادات وتعليم الحرف الخفية والصنائع الضرورية
وتعليم الاخلاق والاخبار بالثواب والعقاب ونحو ذلك من الفوائد التي يرجعها الى اللطف وفي اثبات
وجوبه باستقلال العقل بقبح نقض الغرض على الحكيم وفرعوا على ذلك فساد ما عليه البراهمة من انكار حسنه نوعها

منهم انه فيما

منهم انه فيما يوافق العقل ولا حاجة اليه وفيما لا يخالفه لا يعول عليه ومنها نصب الامام وتمسكوا في اثبات حسنه بما دل
على حسن البعثة وعلى وجوبه بما دل على وجوبها لاشتراكهما في المحقق من شعبها لان الحكمة كما تقتضي بعث النبي ثم تقتضي ان
يقيم الله تعالى بان يقيم مقامه بعده فيما عجز اذ الذي يحصل احكاما لا يجعلها الا هو لا بد ان يجعل مبلغها وحافظها
من لا يهم استعداده وقابليته لذلك الامر فانه اعلم حيث يجعل رسالته فالذي يصلح به الرسالة في
ذلك هو اخبار الناس بان هذا وصيي وخليفتي عليكم من بعدي والافضل منهما منصوب من قبله تعالى على ما ارجح به
من الكلام فيه وفي الشبهات الواردة عليه في المباحث العقلية وتفصيل الكلام فيه محل اخر وحاصل الغرض مما
الاستشهاد بكلماتهم على اطباقهم وتسالمهم على وجوب اللطف في الجملة ولعل ما ذكرناه كاف في المرام فلا تغفل
وتامل الامر الثالث انك بعد الاحاطة بما بيناه في قاعدة اللطف تعلم ان السبب في غيبة الامام عليه السلام
منحصر في الخوف من الاعداء وانهم هم السبب في ذلك من غير مدخلية الخواص فيه والاولياء الا بالاستقلال او لا
بالاشتراك والوجه في ذلك ان كونهم اولياء لا يجامع مع تسبيبهم لذلك وصدور بعض الاحكام او الاسرار
من بعضهم بعض الاحيان لسهو او نسيان فيما اذا صار سببا لبعض الفتن لا يصلح بمجرده سببا لذلك كما انا ب
به عدم غيبته عن الامام المنتظر من الائمة عليهم وعليهم السلام وعدم غيبته من اول الامر حتى يعتبر بمثل ذلك كان
متحققا في كل زمان فدل ذلك على ان الاعداء هم الذين تسببوا لذلك وفوتوا علينا الانتفاع بالامام عليه السلام
كما انهم هم السبب او المباشر بالجور على سائر الانبياء والاوصياء جميعا من القول والاستيلاء وحبس
والازعاج وانواع البلايا والرزايا من القرب والسبي والنهب والقتل ونحو ذلك مما لا يحصى ولا يخفى
بعد امعان النظر ان يقال ان الخواص لهم تكليفهم الا ما بلغهم وادى اليه وسعهم واجتهادهم حسبما وصلهم من
الادلة الشرعية والاخبار المروية عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم الذين هم السبب في السبل الى طاعة الملك الجليل
وان يجد ذلك بحصل اللطف الواجب في حقهم وان كان اصل التكليف مرتفعا عما تقدس به عدم الوصول الى الحكم
كما سيشير اليه ان شاء الله وقد وقع من بعض الافاضل هنا توهمات احدهما ان يحمل ظاهر كلام المرتضى وغيره

فيما سبق يعطي تشريك الاولياء مع الاعداء في سبب الاستتار لانه الظاهر من قوله (ره) اذ كنا نحن السبب في استتاره
الاخبار وكذلك قول الطوسي ره وعدمه منا وفرع ثانيهما ان الظاهر من كلام المرتضى وفرع الصفار ان الاولياء
والاعداء مشتركون في انهم مكلفون بالاحكام الواقعية الاولية مع ان قضية الاصول وقواعد العدلية بطلان تكليف الاولين
كما اشرنا قلت يرد على الاول ان غرض السيد قده ومن تبعه في التعليل ان سبب الاستتار وفوات اللطف على الناس على
المكلفين ليس مستندا الى الامام عليه السلام بل الامر يرجع الى الانام فالمقصود نفيه عن الامام او الشارع لا اثبات
استناده الى الاولياء والاعداء معا وبالجملة فالغرض المسوق له الكلام هو الاول والعموم او الاطلاق وارد لا لما
لا الافادة مفاده وهو ظاهر جلي كيف يشتبه على مثل السيد قده وكلام السيد ابن زهرة فيما سبق صريح فيما ذكرنا
بل ظاهر كلمات المرتضى او صريحها هو ذلك ايضا فتاملها وعلى الثاني ان الغرض من بقاء التكليف لا دفع ما ذكرنا
اليه من ارادة التكليف الثانوي وغرضهم من عدم سقوط التكليف عدم سقوطه اصلا فيما لم يصل الى الواقع
لا عدم سقوط خصوص الواقع وان كان قد يوهمه بعض العبارات المتقدمة فراجع وتامل نعم قد يشعر بعضها
بانهم عليهم السلام لم يتركوا شيئا الا دل عليه كما نقلناه من المحقق في التعليق العراقي بل قد عرفت من الشيخ مسلم البحريني
دعوى ان الشريعة محفوظة في زمن الغيبة وهو كما ترى الا انه بالعموم لم يثبته ما شئت ولعل المراد
بالدليل ما يشمل العمومات والاصول والقواعد وبحفظ الشريعة عدم الانقلاب بالجملة او ان الامر في زمن
هؤلاء لعله كان كذلك والانصاف ان العبارات السابقة لابد من تنزيلها على ما تقدم اذ على ما في مقابلة
العامة وان المراد انه لابد في كل عصر من وجود حافظ للشرع شانه الاصلاح الى الحق والردع عن الباطل
وان لم يصدر ذلك منهم في موارد علموا فيها الحكمة والمصلحة في السكوت او الخفاء وغير ذلك ان كثيرا منها
مذكور في مسئلة الامامة كما لا يخفى على من لاحظ فلاحظ هذا تمام الكلام في المسلك الثاني المسلك الثالث
الارتضاء كثير من المتاخرين وهو اتفاق جماعة يكشف عادة عن رضا الامام عليه السلام قولا او فعلا او
تقريرا وهو احسن المسالك ولا فرق فيه بين كون المجمعين جميع من عدا الامام او الاكثر او كل جمع يكون

في الاجماع بطريق الكشف

ولاينبغي

ولاينبغي كونهم خصوص العلماء كما هو الاغلب او مطلق المؤمنين ولو على التحقيق ولا بين كونهم احياء او اموات
ولا بين زمن الحضور والغيبة ولا بين العلم بخروج شخص الامام من المجمعين والشك فيه نعم يشترط ان لا يعلم
دخول شخصه في اشخاصهم او قوله في اقوالهم كما لايخفى ولا بين كونهم في عصر واحد وعدمه ولا بين وجود
مجهول النسب فيهم وعدمه بل يجري في غير الاحكام الشرعية كالمسائل النحوية والبيانية واللغوية وغيرها اذ
لو اتفق جماعة من اهل فن على مسئلة من مسائله يكشف عن رأي رئيسهم كما شاهدنا في غير واحد من علوم
والعمدة منها في تحصيل الاجماع في الاحكام الشرعية هو ذلك فان المسلك الاول لا يمكن تحققه عادة و
الثاني لا يمكن اثباته عندنا على ان الكلام فيها بالارتجاع له بل هذا هو المعول عليه عند غير واحد من افاضل
المتاخرين والمعاصرين حتى كاد يكون المسلك المعتد به عندهم ويحصل لهم اصطلاح في ذلك بحيث لا يمكن
تنزيل الاجماع في كلماتهم الا عليه ذلك وان كان ثبوت الاصطلاح بمجرد ذلك لا يخلو من تامل وان الظاهر ان
اطلاق الاجماع على ذلك انما هو لاشتراكه مع الاجماع الحقيقي الذي هو اتفاق الكل في الحجية على ما اشرنا اليه وقيل
بل عزي المسلك المذكور الى معظم المحققين كما اشار اليه بعض المعاصرين او جماعة من محققي المتاخرين
كما قال بعض الاساطين بل قد يدعى ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة وان
لا يخلو عن نظر وكيف كان فالكلام في هذا المسلك كما في غيره يقع تارة في الصغرى وانه كيف يحصل الكشف
المذكور بان يثبت ويتحقق وفي اي موضع يوجد واخرى في الكبرى وانه اذا حصل الكشف عن رأي الامام
فهل هو حجة ام لا اما الكبرى فمما لا ينبغي الاشكال فيه اذ لا شبهة عندنا معاشر الامامية في حجية قول الامام
ووجوب الاخذ به لقيام الادلة القاطعة والحجج الساطعة على حجية الائمة عليهم السلام وعصمتهم ومطابقة آرائهم للواقع
وعدم صدور الكذب والسهو والنسيان عنهم خصوصا في مقام تبليغ الاحكام الالهية الى العباد ولكنهم
مطهرين عن الرجس بنص التنزيل وهذا فيما كان المستكشف عنه رأيه ورضاه مما لا ريب فيه واما فيما
فعل او تقرير او قول فقد يشكل دعوى العلم بمطابقة الواقع بعد تطرق احتمال التقية التي كانوا عليها في غالب

حالاتهم ولكن يمكن الذب عنه بوجوه منها التامل في الجمع في صورة ما اذا لم يقل الصفار بحجية الاجماع اذا
كشف عن احد المذكورات الا اذا علمنا ان الوجه فيها ليس هو التقية بل رضا الواقعي مع ان اصالة عدم التقية
من الاصول القطعية الاعتبار الا ان الاجماع معها لا يكون قطعيا نعم لو كان المقصود منه الاستكشاف
عن المستند القطعي فلا ضير في ذلك بناء على ما سنعرفه من ان المقصود في الصغرى اثبات الايجاب الجزئي ولو فيما
اذا كان المستكشف عنه رضا الامام عليه السلام على ان العلم بعدم التقية ليس من الامور المستحيلة فلعل من كاشفية
عن قوله المطابق لرضاه في هذه الصورة ولو كان الفرض نادرا والانصاف ان حصول القطع بالحكم الواقعي
الاولي من المسلك المذكور على الطلاقة غير ممكن لكن من جهة اخرى ستعرفها وبالجملة اذا حصل الكشف القطعي برأي
الامام عليه السلام فلا اشكال في حجيته ووجوب متابعته واما الصغرى ففي الكلام فيها في اثبات امكان الاستكشاف عن
رأي الامام عليه السلام في الجملة ودفع توهم امتناعه فنقول في اثباته يمكن ان امكان ذلك مما لا ينبغي التامل فيه لان اساطين العلماء
الاذكياء الاتقياء مع تباين افكارهم وتفاوت انظارهم واختلاف مشربهم وقريحتهم وسليقتهم و
كونهم منقطعين الى الله في منهم الملهم عليهم السلام متحرزين على مسلكهم وما لوفهم بل ان جهودهم معظم هممهم
في تحصيل العلوم الدينية ومعرفة الاحكام الشرعية جامعين بين الفضائل العلمية والعملية كاشفين لحقائق
الفقه وتكوينه واصلين الى دقائقه ومصونه غائصين في بحاره ولججه صادعين بخفي دقيق دلالة وحججه مؤيدين
بالنفوس القدسية والقوة الملكية محرزين لقصبات السبق في مضمار الزهد والتقوى بارعين لاقرانهم
في الصعود الى المدارج العليا والمعارج القصوى قاصدين في اعمالهم القرب والزلفى الى الله تعالى اذا اجمعوا
على حكم من الاحكام يحصل العلم بان رأي الامام عليه السلام حضوريا اذا كانوا كلا او بعضا من الذين يجدون على
الادلة القطعية والمدارك العلمية او تقرروه في فتاويهم على متون الاخبار كما هو طريقة القدماء الذين
قد تنزل فتاواهم منزلة النصوص كما ياتي وقد عول جماعة من الاصحاب عند اعواز الادلة على فتاوى علي بن
بابويه قده على ما حكي عن الشهيد في الذكرى وحكى قول الشهيد قده على ما نقل عنه ان فتاوى الصدوق منزلة

منزلة روايتهم

منزلة رواياتهم بل يطلق سيما اذا ضم بعضهم الى بعض الا انا او فرق الخلاف فيهم وان اشكال انه مذهب طائفة وغير ذلك
مما لا يحتاج الى الاشارة مع ان تحصيل العلم في المسائل اللغوية وفنون الادبية من اتفاق اربابها اكثر من ان يحصى فلا
الطريقة المسوية تقتضي صحة حصوله في المسائل الشرعية بالاولوية القطعية بعد كون المجمعين جامعين لتلك الآداب والجلية
نعم لا تضايق من اختلاف المسلك المذكور في حصر العلم منه بالمجتهد دون غيره او بعض الموارد دون بعض وفي
مرتبة حصوله قوة وضعفا لاختلاف قضية ابتنائه على الحدس واختلاف الناس في الحدسيات من حيث جودة الذهن
وعدمها والوثوق بالمجمعين وعلمهم وغير ذلك هو ذلك ومن هنا يختلف حال الاجماع في المسائل الفقهية والاصول وعلم
في الكلام العقلية ومن ثم يظهر ان اندفاع الاعتراض باستلزام المسلك المذكور تسليم الاجماع الذي يدعيها المخالفين
وغيرهم ممن هو خارج عن طريقتنا على المسائل الاصولية والفروعية ضرورة وجود الفرق الواضح بين اجماعاتنا واجماعاتهم
لانك عرفت ان الوجه في كاشفية اجماعات الاصحاب اتصافهم بالاوصاف المذكورة المعلومة الانتفاء في حق هؤلاء لاكثرهم
عن طريقة ائمتنا عليهم السلام واستقلالهم بافكارهم وآرائهم فلا معول على ما يشهده عقولهم ولا سيما فيما يتقادم
يعمل بهم كما اعده بل يشهد ما يخفى تصفح احوالنا واحوالهم كما اشار اليه مولانا العسكري عليه السلام في تفسيره روا
عن الصادق عليه السلام وبالجملة ايضا ما حكي من المحقق الثاني الي يظهر من رائه قال في الكلام له الا انعم العقيدة
انه ليس شيء من الحجج اقوى واسد وانفع واحكم من شهادات المعارف المحققة بالشيء الواحد واجماع الاراء الكثيرة
ان العقل عند الجميع حجة والاصل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المنزل
بها على حال الشيء اجتمع الاجماع عقول كثيرة مختلفة فيها اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك الا من جهل
على ان اجماعة مقلدين لرأي واحد بامرهم فيما اجمعوا عليه لانها تنزل منزل عقل واحد وهو قد يخطي ويصيب اذا لم يتدبر
الرأي الذي يعتقده رأيا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة الا ان قال واما العقول المختلفة اذا اتفقت
بعد تامل منها وتدبر وبحث وتنقيد ومعاندة فلا شيء اصح ما اعتقدته وشهدت به واتفقت الى هوامها
وهو في غاية المتانة ومنطبق على اجماع اهل الصيانة والديانة ولا سيما بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع

وامثال القوة القدسية والنفس الملكية والتأييدات الالهية والفضائل العلمية والعملية التي اتصفت بها الائمة
الاثني عشرية فقد اتضح ان اجماع الفلاسفة ومن يحذو حذوهم من ارباب الملل الفاسدة والنحل الكاسدة لا يصح قياسه
باجماع هذه الطائفة واما المخالفون فلما اضاق عليهم الامر في التفصي عن الاجماعات المذكورة اجابوا عنها بما عن
ومما خطر لهم فقالوا ان اجماع اليهود والنصارى فيما يتعلق باصول عقائدهم وفي ضروريات دينهم مع
كثرتهم في اكثر اعصارهم وتفرق امصارهم الماهرين عن الاتباع لاحادهم او الى شبهاتهم
ولا يخفى ما في المكابرة [illegible] مع ان تسليم حصول العلم [illegible] لا يضرنا فيما نحن بصدده من
اثبات حصول العلم بالاجماع من المسلك المذكور وبالجملة لا ريب انه لا اشكال في حصول العلم من [illegible]
[illegible] العقل مع وضوح [illegible] بالاجماع [illegible] فنقول اذا اتفق فقيه [illegible] على حكم
شرعي [illegible] بنفسه يفيد ظنا بحقيته وبانه ماخوذ من حملة الشريعة واذا انضم اليه اخر [illegible] ذلك الظن
واذا انضم اليهما ثالث [illegible] ورابع وخامس وعاشر [illegible]
ازداد قوة الى ان يصل حد اليقين بالوجوب [illegible] اتفاق الجميع او الاكثر بحيث [illegible] عقيدة
بعد ملاحظة اسناد الحكم من بعضهم الى الاصحاب او العلماء او ادعاء نفي الخلاف او دعوى كونه اجماعيا [illegible] الاخبار
الصحيحة [illegible] الطرف المخالف [illegible] بعد ما اشرنا من اختلاف [illegible] وشدة
اهتمامهم في نقل الواجبات وعدم جواز التقليد والعمل بالقياس [illegible] من المعاصرات التي
يطلع عليها [illegible] الاجماع فاذا رايناهم اطبقوا على حكم [illegible] يحصل لنا القطع [illegible]
ما اشرنا اليه من الاولويات [illegible] ان قول الامام [illegible] الاكتفاء [illegible] مع كثرة اختلافهم
الا انهم [illegible] من حكم الامام [illegible] ومن هنا تعلم ان مآل هذا المسلك الى الحدس [illegible] الثاني
ولذا يختلف حاله باختلاف المجمعين في الصفات والمراتب والاختلاف في المذاهب واختلاف المسائل
بحسب الندرة وشدة الحاجة ووضوح المدارك وخفائها واختلاف المحصلين لها واختلافهم في الذكاء

والعدم وغير ذلك

والعدم وغير ذلك مع ان ما اشرنا اليه من تسليم حصول العلم بهذا المسلك في غير الفقه من العلوم مع خروج اربابها
عن الاسلام يقتضي تسليم حصوله فيه بطريق اولى من هؤلاء الاعلام وايضا ان علم الضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة والزكوة وحرمة الزنا واللواط ومسح الرجلين وحلية المتعتين وخلافة امير المؤمنين اذا امكن
حصوله للصبيان والنساء وحصوله هو بديهة والاغبياء فلا بد من امكانه ايضا في حق العلماء [illegible]
ضروري فهو مسبوق بالنظر [illegible] المضروة ببطلانه وان شئت [illegible] حال العلم
في هذا المسلك بالعلم الحاصل من التواتر فانه لا ريب في حصوله اذا احصل شرائطه وكان كل واحد من المخبرين
مفيدا للظن [illegible] هناك [illegible] بالحكم [illegible] استحالة [illegible] العلم بعد ملاحظة تراكم الامور التي تفيد
بعد الاجتماع ويدل عليه بعد شهادة الوجدان ما نقلنا عن العلم الثاني فانهم [illegible] التجربة
[illegible] حصول العلم في المقام مكابرة [illegible] ومغالطة واضحة [illegible] هذا [illegible]
[illegible] في هذا المسلك وتحقيق [illegible] المقام هو ان المسلك المذكور [illegible] بالنسبة الى حصول العلم القطع
بالحكم هو [illegible] لان الامور [illegible] هذا المسلك [illegible] انتشار الحكم في
باب التواتر [illegible] حضوصا بعد تطرق احتمال الاختلاف [illegible]
[illegible] ينقطع الاشكال في حصول العلم بالحكم [illegible] في حصول العلم بوجود الدليل المعتبر ايضا
اذ غاية الامر اعتبار الدليل عندهم [illegible] هذا الاجماع فيما اذا كان [illegible] الحسية
كالاجماع على السماع من المعصوم [illegible] او التي تنتهي اليها او فيما اذا كان سماع الحكم من كل واحد على [illegible] ارسال
المسلمات او في غير ذلك مما [illegible] وتفصيل المقام وشرح الكلام هو ان المستكشف منه قد يكون هو حكم الله
الواقعي وقد يكون الحكم الظاهري الذي هو [illegible] وقد يكون [illegible] بالحكم الواقعي [illegible]
وهو اعم من الاولين وقد يكون هو الدليل [illegible] القاطع للعذر [illegible] قطعا الى الامام وقد يكون هو
الدليل المعتبر [illegible] الحكاية [illegible] وقد يكون هو تلك الدليل في

المسئلة على خلاف ما حكوا وقد يكون هو النص القاطع الذي بلغهم دون غيرنا وقد يكون هو صحة الرواية التي ثبت
عندنا صحتها او ثبت ضعف سندها او ترجيح غيرها عليها فيعلم بعد الاجماع ان الرواية مما ثبت عندهم صحة وقوة
سنده وترجيحه على غيره وقد يكون هو تقرير الامام [illegible] عشرة كاملة [illegible] الا ان يكون
المستكشف منه [illegible] الحس [illegible] فالاولى ان يكون كل [illegible]
على طريق ارسال المسلمات او لا [illegible] الاقسام [illegible] المناسبة في العشرة الكاملة اربعين صورة
يظهر حكمها في ضمن الكلام في اصل العشرة التي جعل بعضها اصل المذاهب [illegible] مستقلة في الاجماع [illegible]
ومن الله التوفيق اما المقام الاول فقد عرفت حاله وان حصول العلم بالحكم الواقعي من المسلك المذكور مما لا يمكن
ويدل عليه ما اشرنا اليه من ان طريق حصول العلم في هذا المسلك هو الحدس [illegible] الحدسية يقع فيها الخطا كثيرا
لوضوح اختلاف المسائل في الخفاء والوضوح واختلاف الناس في الانظار شدة وضعفا سرعة وبطوءا [illegible]
[illegible] وتباين القرائح ومن هنا ترى الخلاف والاختلاف في المسائل النظرية في غاية الكثرة بل قلما تجد فيها
مسئلة [illegible] عنها [illegible] الكل ولذلك اشترطوا في حصول العلم من التواتر [illegible] هذا المسلك
استناد علم المخبرين الى الحس [illegible] الواضحة [illegible] وان توهم فريق من المعاصرين نظرا الى عدم
[illegible] على اعتباره بل [illegible] على ما قيل العلم بالخبر [illegible] ضرورية [illegible] وشبهة لتطرق الاشتباه
من جهة معارضة الوهم للعقل فاستند الى غير ذلك ولذلك لا يعولون في العقليات على التواتر دون
اجماعات الفلاسفة وغيرهم في غير واحد من المطالب العقلية فهذا امام الحرمين يقول في برهانه [illegible]
الوفاق في المعقولات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعاضدها وفاق
وصرح غير [illegible] من الاصوليين ان من شرط التواتر اخبار المخبرين عن معلوم ضرورة فان ذلك يقتضي العلم [illegible]
فاما اذا اخبروا عما علموه نظرا [illegible] لا يقتضي علما ولو اخبر اهل الزمان [illegible] العالم
[illegible] علما [illegible] العقل [illegible] واخبروا [illegible] من النظريات [illegible]

عن عدد

عن عدد النقل متواترا الى ان قال والسبب في ذلك ان النظر مضطرب العقول ولهذا يتصور الخلاف فيه نفيا واثباتا
ولا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والعقلاء ينقسمون اولا الى [illegible] ومن يجانب النظر ولا ناظر
[illegible] النظار ينقسمون ويتحزبون احزابا لا تنضبط على اقدار القرائح في اتساعها وكلالها وانقيادها وبلادتها
واقتصادها ومن اعظم اسباب اختلافهم اغراض القرائح والموانع قبل استكمال النظر فلا يتمحض [illegible]
في مجاري النظريات صدقا ولا كذبا انتهى وهذا الغزالي يصرح في المنخول على ما هو المنقول باشتراط استناد
علم المخبرين في التواتر الى الحس [illegible] الى ان قال فاما ما علموه بالنظر كحدوث العالم وغيره فلا [illegible]
به وان بلغوا عدد التواتر ثم اورد بان العلوم عندكم كلها ضرورية فاي فرق بين الادراك ببصيرة العقل
بين الادراك بالبصر واجاب بان المعروف فارق بينهما فان العلم لا يحدث بحدوث العالم بسبب الخبر بخلاف
المحسوسات الى ان قال والعلة السبب فيه ان المعتقد لحدوث العالم لم يميز نفسه عن العالم به وكل يظن انه عالم
وهو معتقد محق ولا قرينة تميزه وما من مخبر الا ويتصور كونه معتقدا وهو يظن انه عالم وعلى هذا شأن اخبار
جمع دون المحسوسات انتهى وهذا العلامة يقول في محكي النهاية ان من الشرائط المتفق عليها في التواتر
استناد علم المخبرين الى الحس لا العقل وان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين انتهى الى غير ذلك من كلماتهم
الصريحة في الاشتراط المذكور المتضمنة لدعوى الاتفاق عليه وهي كالصريح في [illegible] فساد الاستناد الى الحدس
في منع الاشتراط كما توهم بعض المعاصرين فعلى هذا كيف يمكن حصول العلم من اجماع جماعة بالحكم الواقعي بعد
تطرق احتمال الخطأ اليهم والذي جعلوه معيار المنع من حصوله في العقليات موجود في الشرعيات ايضا
فاذا جاز عقلا خطأ الحكماء والمتكلمين في العقليات مع كثرتهم ومهارتهم وصفاء قريحتهم جاز خطأ العلماء
والمتشرعين في الشرعيات وان كانوا عدولا ثقاة خصوصا اذا اتحد الناقلون في [illegible] وسيما اذا لم يكن
لديهم [illegible] بالحكم كما هو الغالب فيما نحن [illegible] وهذا غلط في الحسيات فان احتمال الخطأ فيها في غاية الندرة
بحيث لا يعتنى به عند العقلاء ويلحقون [illegible] فيها بخيالات اهل السوداء ولذا لا تجد اختلافا فيها

فيها الا نادرا فان الفرق الواضح موجود بين المحسوسات والحدسيات كما نادى به بداهة العقل وشهد بذلك
الكلمات فان خبر كل واحد من المخبرين ناظر الى النظام ولو كان هو عالما لا الى الواقع وخبر كل مخبر في باب الحس
ناظر الى الواقع ولو كان هو ظانا فيمكن هناك ان يتقوى الظن الحاصل من الخبر الاول بالواقع بغيره من الاخبار الى ان
يحصل العلم بخلاف المقام فان اجتماع ظنون كثيرة متفرقة في محالها مختلفة كما هنا لا يغير مسئلة وجود بعضها
لآخر ولا عدمه لعدمه لا يوجب العلم بان نفس الامر بل اجماع الف لا ادري لا ينتج دراية لمن لم درية او دراية لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين ولعالك كما المفتي ظانا بالحكم لان المستند في الاحكام لا يفيد الا الظن في هذه الاعصار
ولذا سئل احد عن الحكم الواقعي لا يجيب الا بما هو نصف العلم واياك اياك ثم اياك ان تغتر بمن يدعي العلم
من هذه الطريقة في الشرعيات بل في مطلق العقليات ولكن طالب الحق فانه لا يحصل لك الا ما ذكرنا بدعوى
يجب تنبيهه على خطائه لانه من قبيل قطع القطاع ان كان عالما بعض العلم والا فهو يدعي ان العلم بما هو داخل سابقا
من ان يتبعه النتيجة لاخس المقدمتين لا تمنع من حصول العلم من اجتماع الظنون اردنا به اصلاح ما قاله من باب ارضا
العناد والاذعان بالوجدان وليس في كلام المعلم الثاني ما يدل صريحا على امكان ذلك فلاحظ فان قلت
هذا لا ينافي حصول العلم في باب المتواتر اذا كان كل من المخبرين او بعضهم ظانا بالخبر به قلت انك قد عرفت
فيما ظاهر الفرق بين الحدسيات والحسيات ما يندفع به ذلك لان الامور الحسية تتحقق العلم فيها بمعونة
تلك … فيها وليس مستند الظنون المجتمعة بخلاف المقام لفقد تلك المعونة فيه والاحرى ان يلتزم
بعدم امكان العلم في الصورة المفروضة ولا ينافيه الاعتبار في مسئلة التواتر لامكان ان يكون علمية كما يشهد
به الكلمات المذكورة وغيرها وتمام الكلام في ذلك يطلب من تلك المسئلة ولا يخفى ان اشتراط العلم هناك ارضا
بين تأمل ودين هنا يعلم بطلان ما اسلفناه من بعضهم من ان تقوي الظن عنده وامثاله قد يحصل العلم
ان احتمال الخطأ في كل واحد لا يندفع بضم السوابق اليه كما اشرنا من ان كل واحد يخبر عن حدسه اصالة وحده لا يكون
مطلقا على حقيقة حتى في غير هذا او بالاجماع في مجامع الكلام يطول الله وصار … بعدم امكان العلم في هذا المسلك

وهو انا قاطعون

وهو انا قاطعون بان مدرك الفقهاء في فتاويهم غالبا هو الادلة المتعددة التي لا تفيد في الاكثر الا الظن اذ الكتاب
وان كان صدوره قطعيا الا ان استنباط الحكم الشرعي منه لا يمكن الا باعمال الظنون والاخبار التي هي عمدة
المدارك في هذه الاعصار فالامر فيها بمكان من الشهرة بل يمكن دعوى منع غلبة حصول الظن لهم ايضا سيما
بعد ملاحظة ان المقدار لا يجدوه بكل خبر والاخبار بوه لا يعتادون عن المحكيات والنصوص غالبا ومع هذا
كيف يمكن حصول العلم لنا بالحكم الواقعي من اجماعهم ولم يحصل الظن لهم فضلا عن العلم الا ان يلتزم حصول العلم
لهم وعدم بلوغهم الى الواقع ليس تقصيرهم وهم الثقات العدول بل من جهة القصور من اسباب عامة مانعا
فان المجتهد اذا عرض عليه عام او مطلق … وفحص عن المعارض او المخصص والمقيد فغاية ما يتحقق له
الوجدان الذي هو اعم من علم الوجود وعند ذلك فيرتب احكام عدم الوجود ويفتي بالعموم مثلا ولو كان
بالواقع لان وجوب الفتوى على العموم او الاطلاق موضع الوفاق وكذلك لو رأيناهم اتفقوا في مسئلة الجهر و
الاخفات في صلوة الظهر مثلا بوجوب الاخفات او جواز الجهر بعدما علمنا ورود الاخبار بين الطرفين وعدم
الترجيح العلمي في البين فنعلم ان مناط فتواهم هو نظرهم الذي ادّاهم الى نوع جمع بين تلك الاخبار
المتعارضة نعم لو علم ان المناط عثورهم على ما لم يصل الينا من وجود المرجح العلمي المعتبر او كشف نص لو اخبرهم
عن احد الخبرين اللذين هما عندهم كشفا قطعيا فلا مضايقة من حصول العلم كما ان الشهرة التي عندنا حجة
لو كشفت كذلك لقلنا عن مستند قطعي بكونه حجة وهذا الوجه هو الحكي … عن امام الحرمين في كتاب البرهان
وهو المرتضى لنا وبالجملة تأيد بعدم حصول العلم بالحكم الواقعي ان المجمعين كما اتفقوا على … بالاجماع
عليه عندهم حسب … وقف عليه كل واحد منهم منفردا من غير … اتفقوا عليه على الخلاف وكون المسئلة … وجب
القطع تكشف عن خفاء احدهما … الآخر كالظن … المتأخرين وهو … انا قاطعون
بان مدركهم في الاغلب الادلة التي لا تفيد العلم … وكان … على الرضع من مجامع … ذكر
ان المجمعين اذا كانوا غير عالمين بالواقع على ما ذكرنا ويعترفون به في غير موضع بان هذا هو … او نظائر

او الاظهر او الاقرب وغير ذلك ما هو صريح في عدم كونهم جازمين بالواقع فكيف يعقل كون الفرع اقوى من
الاصل بل كيف يعقل علمه بالمطلوب مع ظنية احدى مقدمتيه كما اومانا اليه وما قد سمعت من ان تواتر الظنون
وتراكمها قد يورث العلم في المقام وفي مسئلة التواتر ايضا ناظر الى ما عليه بعضهم من عدم اشتراط علم المخبرين فيها
فانما هو بمعونة اجتماع قرائن خارجية تمنع تخلفها عادة عن الواقع بحيث تصير تلك الظنون ولو بمعونتها
بمنزلة خاصة واحدة غير منفكة عن نفس الامر كما اذا استكشف من اتفاق الفتاوى او تواتر الاخبار او …
مع قطع النظر عنها وجود امارات متكاثرة وقرائن متظافرة على امر واحد يستحيل عادة انفكاك الجميع
عن نفس الامر فانا لا ننكر حصول العلم حينئذ كما سنشير اليه وما انكرناه انما هو … من نفس ملاحظة آراء
هؤلاء هذا هو محط الكلام ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الامامية بل المسلمين يكذبون اليهود والنصارى في
اجماعهم على قتل المسيح وصلبه وينكرون حصول العلم بذلك ويوجهونه بعدم كونهم عالمين بذلك لاشتباه
الامر عليهم ببعض وتغير المصلوب عن حالته بحيث يوجب الاشتباه بغيره كما سبق اليه الاشارة ومع
الاساطين كالمرتضى والشيخ على ما حكي عنهما ومن … في هذا المقام ما صدر عن بعض السادة الاعلام — وهو السيد صدر الدين
فما حكي عنه ان من انكر حصول العلم من الاجماع باعتبار انضمام بعض الاقوال الى البعض يكون حاله بعينه حال
من انكر حصوله من المتواتر لو لم نقل بانه اسوء حالا منه واورد … ذلك واعترض عليه بانه مع اقتضائه — والمعترض … قده
الطعن على علماء الامامية فاسد من وجوه شتى … وهو انا وان انكرنا حصول العلم بالواقع الا انا لحق
حصول العلم به في موضعين احدهما فيما اذا كان المجمع عليه من الامور الحسية او المنتهية الى الحس كما اذا اخبر
جماعة من الاجلاء بالسماع من الامام عليه السلام فانه يحصل العلم حينئذ برأيه في الواقع خصوصا اذا كان الحكم فيما
ما يسلكونه ارسال المسلمات ويتداولونه تداول الخطابات سيما اذا كانوا من الثقات الذين لا يصدرون
الا عن قول الامام عليه السلام كزرارة بن اعين ومحمد بن مسلم والفضيل وابنه ويونس بن عبد الرحمن وفضل بن يسار
والعلاء وزكريا بن ادم ونظرائهم ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واقروا لهم بالفقه او من عنده

حذوهم

حذوهم بل يمكن حصول العلم برأي الامام عليه السلام بما دون العدد الذي به يتحقق الاجماع ثانيهما فيما اذا كان الحكم فيما بينهم
ما يتعاطونه تعاطي الاوليات ويرسلونه ارسال المسلمات بحيث يكشف عن كونه امرا معروفا متلقى عندهم من دون انكار
من يعول عليه فان فيه ايضا يحصل العلم برأي الامام عليه السلام سيما في الامور الحسية او القريبة منها خصوصا من امثال هؤلاء
الثقات واساطين الرواة وهذا اغلب الموارد التي يدعى فيها الاجماع على المسلك المذكور والظاهر ان هذين
الموضعين مما لا اشكال في اندراجهما تحت هذا المسلك بل لولا تصريح القائل بان الاجماع هو اتفاق الكل
امكن تنزيل كلامهم عليه ويتفق على اعتبار هذا المسلك في مواضع اخر ايضا وما يشهد على اعتباره في
الموضعين او في اولهما وجوب تصديق المؤمنين فيما ينقلونه من المعجزات المحسوسة والنصوص المسموعة الدالة
على النبوة والامامة سيما اذا بلغوا حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب او خطائهم عن الواقع فان قلت هب
انا قطعنا بعدم السهو والغفلة عنهم … الا ان تطرق احتمال التقية التي لم يمكن دفعها عليهم … ولا
اصحابهم سالمين عنها غالبا يمنع من حصول العلم بقول الواقع في الموضعين المذكورين ايضا واصالة
عدمها لا تجدي في نفيها في نفس الامر وان كانت من الاصول المعتبرة قلت هب انا سلمنا عدم حصول القطع
مع الاحتمال المذكور الا ان هذا الاحتمال مما ينقطع بعد في بعض الاحيان ولو فرض الاجماع المذكور هنا الا ان
المقصود اثبات امكان حصول العلم في الموضعين على طريق الايجاب الجزئي ومن هنا يقرب احتمال كون الغرض
لارباب هذا المسلك ايضا هو ذلك ايضا وان لم يساعده كلمات بعضهم هذا وقد يعترض على المسلك المذكور
بانه كونه كاشفا عن الحكم الواقعي كما هو المفروض في هذا القسم الذي عرفت الكلام فيه بانه لا يجري الا في القطعيات
من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وبانه انما يتمشى على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية الى …
حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين ان تمايز الفريقين وبانه اصل من الاصول المبنية
عليها سائر احكام الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجية … اثبات
جبرا فيها اذ يرد على الاول منها ان الحصر المذكور في منطوقه بعدم ما يساعد عليه مع ان كون الحكم قطعيا من

غير حجية الاجماع لا يستلزم بطلان المسلك المذكور اذ الامر في تعدد الادلة وان لم يكن تحصيل القطع
بعد فرض حصوله من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل ويشبه الحجية في المسلك المذكور واعتباره في غير القطعيات
ايضا كما اذا استكشفنا به عن الحكم الظاهري او المستند المعتبر وعلى الثاني ان المقصود من قاعدة الكلامية
ان كان قاعدة اللطف فعدم الابتناء عليها ما لا يخفى لما اسلفناه من عدم تماميتها وان كان وجوب وجود
حافظ للشريعة في كل زمان فلا يخفى ان الغرض هنا مجرد حصول الكشف عن قول الامام عليه السلام وهذا لا يكون الا
بعد الفراغ عن وجوده عليه السلام وعدم تعرضهم هنا لدليل على عدم الابتناء كما لا يخفى وان كان وجوب كون الامام
معصوما من الخطأ والسهو والكذب ونحوها فكذلك ايضا لثبوته ايضا بالادلة القطعية في محله مع ان العقل
والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي باعتبار حجية المدلول
المستكشف عنه المبتنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لان الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح فيتحقق
كشف الحجة المستكشف عنها على ما ذكر فتحقق القول فيه ان المسلك مستوفى على اثبات المنع من عدم الابتناء
لان الامر في هذا المسلك من جهة حصول الكشف وعدمه محال الوجدان وهو امر منضبط كما في المطلوب
غاية ما هنالك تفاوت الانظار فيه من حيث قوة الحدس وكثرة الممارسة وعدمها وسرعة الانتقال وعدمها
ونحو ذلك مما سبق من الاختلافات التي لا تقدح في اصل المسلك كما ان الحال كذلك في غير واحد من الامور
المحالة الى الوجدان ولو اريد بعدم الانضباط عدم اعتبار عدد معين فيه كالاربعين والسبعين والعشرين
والاثني عشر والثمانين ونحو ذلك مما صار لكل منها منهج الى ما لعبت فلا تسليم به ولا ضير فيه كما هو الحال في
التواتر واما القسم الثاني اعني استكشاف الحكم الظاهري فالحال فيه وان كان اسهل من استكشاف الحكم الواقعي
الا ان حصول العلم بذلك فيما لا ينتهي الى الامور الحسية ولا يكون بلوغ التفاوت الى اعلى طرق ارسال المسلمات ولا
يكون ايضا اذ قضية ابتناء المسلك المذكور على الحدس الذي هو مظنة الخطأ غالبا هو ذلك مضافا الى انهم بان
الغالب عدم حصول العلم لهم لكن لا يبعد انهم شاكون في الحكم الظاهري ولان الحكم الظاهري انما هو حكم على فرض
موضع

علم فلا يمكن فرض الشك فيه ما دام ملحوظا بالوصف الظاهري ومسبوقا بالحكم الواقعي فان فرض الشك فيه مع
لحاظ اصلا بالنسبة الى الحكم الظاهري لا الواقعي في مرتبة الشك سابقا عليه وهكذا الحال في جميع
الاصول العملية المعمول بها بالادلة الفقاهية على ما بين تفصيله في محله بل يمكن ان يقال على مذاق اهل الادلة
عندهم انها ثبتت على الشيء بعنوان واحد فيتحقق بالحكم هو قاطع به في اعتقاده وان يتحقق باعتقاده انه هو الحكم
الظاهري وثالث يفتي به من باب التعبد الصرف ورابع من باب حصول الظن الذي ثبت عنده حجيته ولا يحصل
لنا العلم بان جميعهم قد افتوا بالحكم الظاهري مع العلم بان الحكم الظاهري فلو اتفقوا مثلا على ان المتيقن
الطهارة مع الشك في الحدث متطهر شرعا ويحكم ويمكن ان يكون هذا الحكم من بعضهم لما ثبت عنده
من حجية الاستصحاب تعبدا ومن بعض لاجل انه وصفا ومن غيرهما الدلالة الاجماع او الاخبار وهكذا لا يحصل
لنا العلم بان الحكم الظاهري المجعول في الشريعة هو الطهارة بل لو حصل العلم فلا بد ان يكون مستندا الى شيء اخر
كالمسلكين المتقدمين ونحوهما فان قلت اي مانع من حصول العلم في هذا القسم بعد انضمام الامارات والقرائن
الى الفتاوى بان يستكشف بالمجموع من الحكم الظاهري كما في كثير من المواضع كقول الاصحاب بالطهارة والحدث في
المثالين المذكورين اذ اختلاف الطريق لا يستلزم اختلاف الحكم وكقولهم بالطهارة في ما لعبت العلماء بان
يعاملوهم معاملة الظاهر ويحرم عليهم طهارتهم كما يساعده فتاوى الاخبار وبعا عنده جملة من الاخبار والسيرة
المستمرة في الاعصار والامصار وغير ذلك من الامارات العلمية الدالة على حكمهم عليهم بطهارتهم كما في ذلك
لا القطع بالطهارة الواقعية لاحتمال كون الحكم المذكور من باب التقية كما يراه المرتضى بالجملة فلا مشاحة في عدد
كثرة قلت هذه غفلة عما جعلناه سند المنع حصول العلم من الوجهين المذكورين اللذين هما كون الامور الحدسية
مظنة الخطأ وعلمنا باختلاف مشرب العلماء واما الامثلة المذكورة فلا دليل على ان حصول العلم فيها بالحكم الظاهري
منحصر في هذا المسلك لم لا يكون حاصلا من المسلك الاول بناء على ما حققناه من ان خروج الواحد والاثنين
مع معلومية النسب غير مضر وان التحقيق فيه عدم ابتنائه على الحس لكن يقع الاشكال حينئذ من جهة ان ذلك يمنع

من حصول العلم من المسلك الاول ايضا لما عرفت واما ما هو الظاهر كلماتهم في ذلك المسلك من كونه حسيا فهنا مانع
اخر من حصول العلم وهو عدم امكان حصول اصل الاجماع لتوقفه على العلم باقوال العلماء المنتشرين في الاقطار
والاصقاع فالاحسن هو المنع بان الفتاوى في الامثلة المذكورة انما بلغت الى اعلى طريق ارسال المسلمات ولا ننكر
امكان حصول العلم ح من المسلك المذكور بالنسبة الى الحكم الواقعي فضلا عن الحكم الظاهري ولكن لا بد
تسليم امكان حصول العلم بعض الاحيان بمعونة القرائن والامارات الخارجية التي استكشفنا منها اتحاد
المدرك فلا يجدي شيئا لان الوجهين سند المنع واما الاول فيمكن فيه ان يقال ان المحسوسات وان كانت
مظنة الخطأ وانه لا بد ان يكون المستكشف غير حسي كما في التواتر حتى يحصل العلم الا ان الغرض من الاتحاد
المذكور هنا وفي التواتر ليس هو نفي حصوله في المحسوسات اصلا بل نفي الاستلزام والوجوب كما في اتفاق
المحسوسات لا يستلزم حصول العلم فلا ينافي حصوله احيانا بمعونة القرائن والامارات والمنافية
بعدم حصوله ح من نفس الاجماع بل من مجموعها كما ترى فهذا المقام بعد يحتاج الى مزيد تامل فتامل بعين
وهو ان الظاهر ان المراد بالحكم الظاهري المستكشف عنه في القسم المذكور هو الحكم الشرعي الثابت بادلة
الاصول العملية ولم يكن الدليل عليه معلوما لنا واما لو كان مستندا الى ما هو الدليل على الخلاف بعبارة اخرى
اثباته من قبل الاصول العملية فيندرج في القسم السادس ويترتب عليه حكمه واحكام حصول العلم به من المسلك
المذكور كما ان صورة العثور على دليل الحكم تندرج في القسم الرابع لو كان دليلا علميا قاطعا للعذر او في الخامس
لو كان هو الدليل المعتبر الذي لو اطلعنا عليه لحكمنا كما حكموا او في السابع لو حصل العلم لنا من جهة اجماعهم بصحة
الرواية التي لم تثبت صحتها او ثبت عدم صحتها ويترتب عليه احكامها وامكان حصول العلم فيه
اما القسم الثالث اعني استكشاف الحكم الذي يتبعهم فيظهر حاله مما ذكرناه في القسمين السابقين من ضرورة ان لا
تخلو منهما فان الحكم الواقعي الذي هو مفاد ما بايدينا من الادلة اعم من الحكم الواقعي والظاهري ومحصل الكلام
ان الاستكشاف في هذا الحكم صور الاولى ان يحصل من الاجماع العلم بان ما افتوا به من الادلة هو الحق المنكشف
هو حكم الله

هو حكم الله الواقعي بان يكون الادلة مستندة مختلفة لكنها في الواقع يجب ان مفادها في الواقع هو الحكم
الذي افتوا به ومفاد بعضها امارة لكن اشتبه الامر على المجتهد اما من جهة خلل في الفهم او حصول خطأ في الدليل
او الظرف من الراوي ونحو ذلك فاعتقدا ان مفاده ذلك ايضا وهكذا فيكون ما افتوا به هو الحكم الواقعي
من جهة حقية اعتقادهم من الادلة وان اختلف مفادها في الواقع ويمكن تصويره في الحكم الظاهري ايضا
والفرق فيه ايضا على ما بيناه من اختلاف الادلة في الواقع واعتقادهم اتحاد مفادها الثانية ان يحصل
من اجماعهم ان ما استنبطوه من الادلة المختلفة هو ما رضي به الشارع وهو الحكم الشرعي في حقهم ما لم يظهر لنا
الخطأ خطابه وذلك ايضا مفروض فيما اذا اختلفت الادلة واخطأ بعضهم في بعضها فيكون الحكم الشرعي ثابتا
في حق الكل مع ويكون لهم ايضا ان لا يعلم المخطئ فظاهرا ويمكن ان يحصره فلان تكليفه تعين بالفحص وهو ودرعه
وسعه الثالثة ان يستكشف من اجماعهم العلم بان ما افتوا به هو مدلول دليل واحد كان متفقا على الدلالة
عندهم وانهم كانوا عالمين بان مفاده هو الحكم الذي افتوا به وان هو حكم الله في حقهم سواء كان هو الحكم
الواقعي الاولي او الظاهري الثانوي وطريق حصول العلم في هذه الصور يا سبق مفصلا من ان الصلحاء العلماء
بالسلف اذا اطبقوا على حكم واعتقدوه مفادا بالفهم من ائمتهم مع كون عادة الائمة جارية على الاهتمام
على طريق الشرع عندهم بدليل نصب اعينهم بعد علما لكمال مداقتهم بما يتعلق بدينهم وطريقتهم ما هو كالقطع
لحجية طاعتهم وعبادتهم يحصل لنا العلم بان ما فهموه هو الحق والصدق وان لم يصل الينا دليلهم فيك
سبيله اذ فرض الوصول يوجب اندراج القسم المذكور في احد الاقسام الاربعة وعدم امكان استكشاف العلم
بالحكم من العلم بالدليل اعم من تعلق الغرض باستكشاف الدليل وهذا هو والاستكشاف ان القسم المذكور لا
يحصل فيه العلم بعد لما اسلفناه من الوجهين سندا للمنع حصوله في سابقيه لكان عدم خلوه عنهما وكيف يحصل
لنا العلم بانهم كانوا عالمين بان ما افتوا به هو مفاد الدليل بل يقطع فانا بان حالهم في ذلك كحالنا في فهم
معاني الالفاظ اذ الغالب كون ما يظهر الدلالة واعتبار الظن فيها ما قام الدليل القطعي عليه قال الحضرمي انا نقطع

ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي
عبيدة وسيبويه وعن الموفق الشيرواني ان اللغة العربية تخرج عن قاعدة اعتبار القطع في اصول الاجماع
حيث لم يزل العلماء في كل عصر يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي وابي بكر وابن الاعرابي وغيرهم من السابق
واللاحق وصار ذلك اجماعا بل لا يخفى ان تخصيص المرادات بعد تحصيل الوضع بالظن انما هو على الظن ايضا
وان هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره بل قد حققنا في محله ان الاتكال على الاصول اللفظية في تشخيص المرادات
والعمل عليها ليس منوطا بحصول الظن الفعلي بل من باب التعبد العقلائي بل لا يخفى ان اصالة عدم المعارض وعدم
القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص وعدم النقل وعدم السهو والغفلة وعدم الاشتراك والاضمار وغيرها
من الاصول العدمية التي لا محيص عنها في تشخيص المرادات كلها من هذا الباب وعلى الفعلي لذلك كيف يكون
حصول العلم للناس مع عدم حصول العلم بل ولا الظن لهم مع ان من المحتمل ان يكون اعتمادهم في الافتاء على دليل
لو عثرنا عليه لكنا بخلاف ما حكموا لا لنظرنا في خطابهم فيما فهموا او لعثورنا على ما لم يطلعوا عليه من معارض
اقوى او قرينة مجاز او تقييد او تخصيص او غير ذلك مما يأتي في حكم الذي استنبطوه نعم لو علمنا ان المستند
عندهم ما لو عثرنا عليه لكنا نقول بما حكموا او يبلغ فتاويهم الى التابعين طريق ارسال المسلمات وكان اتصال الحكم بما ينتهي
الى الحس فلا تنافي بين حصول العلم الا ان هذه الصورة نادرة في الاقسام او نقول ان حصول العلم لنا
نتدرج لا يجب في حصوله لنا لان احتمال الاستناد الى ظنهم بالاجتهاد لحصوله منتف عندنا وهو يمنع من
حصوله لنا الغير ذلك من موانع العلم وبعد التأمل في هذه الجملة يظهر فساد الصور المذكورة مع ان الاول
تستلزم التصويب الغير المرضي عندنا بل لا اختصاص فيه لهذا المسلك بصورة الاتفاق لثبوته في حق كل واحد
من المجتهدين بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد مع الشرائط المقررة لعدم مدخلية الهيئة الاجتماعية في صورة
اعتقاد كل واحد منهم مطابقا للواقع اذ قيام العصمة بالهيئة الاجتماعية مما لا برهان له عليه بما سيأتي
معناه الا ان الاتفاق المذكور على هذا لا ينهض على اعتبارهم حتى لم يثبت نظرهم الى ما حكي او كان حجية عليهم

بحجية التقليد

بحجية التقليد عليهم مع تطرق احتمال تقصيرهم الكاشف عن عدم عصمتهم الى اختلاف التكليف باختلاف انظارهم
وهو ذلك كما هو واضح من فرق في ذلك بين فرض كون المنكشف منه هو الحكم الواقعي وكونه الحكم الظاهري
ولا سيما ان فرض الحكم الظاهري هنا رجوع الى الصورة الثانية لانهما وان اشتركا في كون الحكم ظاهريا الا ان الظاهري
في هذه الصورة منقلب الى الواقعي من باب التصويب بخلاف الثانية ولذا لا تنافي بين حصول العلم ايضا كان
ثانية كما اشرنا اليه في القسم الثاني الذي هو بعينها وثانية الصورة الثالثة فيجري فيها ما ذكرنا من الامور الخمسة
التي تمنع من ان يحصل العلم باتحاد الدليل وكذا حصول كونهم على الحق لانه لا سبيل اليه واما القسم
الرابع وهو الاستكشاف عن الدليل العلمي القاطع للعذر الموافق قطعا لرأي الامام عليه السلام فهو وان كان مما يفارق
القسم الثالث من جهة قلة استلزام استكشاف كل من الحكم والدليل عن صاحبه الا ان كلا منهما نقيض خصوصيات
التي دعت الى التفريق بينهما كما ان حالهما بالمقايسة الى الخامس والسابع والثامن من الاقسام على هذا المنوال
فلا نعرض عليه بل نقول فحصل القسم بما سبق وتفرق بين القسمين بان العمدة في هذا القسم الفضل والورع
وفي ذلك اتصال الاعصار بالتناول والمتابعة الى ان يصل الى صاحب الشريعة فهذا اوسع دائرة من ذلك اذ
فائدة منه دون بعد ذلك ثم تعود الى الناقل في بيان حصول العلم في هذا القسم واحتمالات طبقات
المجتهدين من ان حصوله بالطبقة الاولى طريق الحصول بالنسبة الى المتأخرين وهكذا الى ان يصل الينا
المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق وخلفا عن سلف الى المعصوم ولا يخلو من تأمل
وعلى كل حال فالكلام في هذا القسم يقع تارة من حيث طريق حصول العلم منه وكيفية ذلك والمعارف واخرى
من حيث طريق حصول العلم منه وكيفية ذلك والمعارضة واخرى من حيث صلوحه لحصول العلم الى الطريق الى ما يناسب
في سابقه اجمالا وفي اصل المسلك منه ومناط الاتكال على جلالة شأن العلماء بالذكر مع تقوى الظن بالمعاصي
واما بيان الواقع وصلوحه لحصول العلم بالدليل المذكور فيظهر من بعضهم تسليم ذلك ونسب الى بعض الاماميين
الجماعة من محققي المتأخرين فمثلا بعده انه ورد قضايا وان به يستكشف الوقوف على الحجة القاطعة والحق منهم

بان الكشف

على الملازمة وتوضيح الحال ان الدليل العلمي المذكور اما ان يراد به قول الامام عليه السلام او رضاه او فعله او تقريره
والا فيراد به القسم التاسع والعاشر وستقف عليك حالهما واما الاول فانهما مما لا يمكن العلم به عادة بغير
واحد من الثلثة المذكورة بل ولا بها ايضا على ما ستقف عليه واما الاول فقد عرفت تفصيل القول فيه في المسلك
الاول وان هنا وجوها تمنع من حصول العلم القطعي من الفتاوى بصدور الدليل القطعي من لسان الامام عليه السلام
لتعذر الوقوف على آراء المجتهدين وما يمنع من جهة العقل سماع احتمال التقية في حقهم بل تقية الامام عليه السلام
منهم ولذا قال بعض الطائفة قدس الله روحه في مجالسه على ما حكي ان اعرف من نفسي ان الامام ليس في تقية مني ولكن
هذا من غريب سعيا على البين ثم احتمال ان يكون ثم في تقية منه ايضا من جهة خوف الاذاعة سهوا او غيره
وقد نقلنا عبارته في نقد حصول العلم فيما سبق فلاحظ مع ان حصول العلم الراجع على الطبيعة به
غالبا او دائما فلا يجتمع مع جهلنا بذلك مع ان علمنا بذلك لا ينفع في حصول العلم لنا بما حصل لهم العلم
مع ان العلم بالصدور لا يثمر ما لم نقطع بحصول العلم بالمضمون وجهة الصدور وعدم المعارض فيما ذلك نعم لا
بأس في هذا بما اشرنا اليه ايضا من ان الحدسيات مظنة الخطأ فان سماع القول المكون من هذا من الحدسيات دون ذلك
ولكن قد اشرنا الى ان الحكم والفتوى فيما بينهم لو كان بحيث يرسلونه ارسال المسلمات ووصل الينا على هذا
النهج يحصل العلم به من الاجماع وقد تعرض على ذلك ايضا او لا يلزم عدم الانضباط وقد سبق ما فيه انه لم
ثم لو رد على اصل المسلك المذكور بخصوص كون المستكشف منه هو الدليل العلمي القاطع للعذر الموافق
قطعا لرأي الامام عليه السلام وثانيا يلزم عدم حجية الاجماع في كل عصر كما هو المعروف بينهم وقد ان المراد ان كان الحكم
عدم حجيته عند غير ارباب هذا المسلك فلا ضير فيه ولا دخل لحكاية الاعصار وان كان المراد لزوم ذلك على
القائلين به فان اريد لزوم ذلك حال تحقق العلم من الاجماع الموجود بالفعل فلا ينبغي التفوه به وان اريد
لزومه حال عدم تحقق العلم منه فالحال في المسلكين المتقدمين ايضا كذلك وكيف يعقل القول بالحجية
اتفاقا ما انسلخت به عن حصول العلم وثالثا يلزم عدم ابتنائه على قاعدة الامامية وقد عرفت بطلانه وان ادعاها

بان الكشف

المعترض هو المحقق ... التستري

بان الكشف المعول عليه غير حاصل من هذا الاجماع لان غاية ما في الباب وجود المقتضي وهو لا ينفع في حصول
الكشف المعول عليه مع وجود المانع الذي هو وجود المخالف بل على ما تقدم في المسلك الاول من تحقق العلم باتفاق
المجتهدين على سبيل الجزم والتعيين يلزم القدح في اصل المقتضي ايضا وقد يتخيل في بيان ان المراد من الكشف
المعول عليه ان كان هو حصول العلم في مقابلة الظن وان العلم هنا منتف والظن ههنا من المعول عليه فيه ان
وجود المخالف لو كان مانعا من حصول الظن لما امكن حصول العلم بالاجماع في كثير من المسائل لعدم انفكاكها
عن وجود المخالف غالبا مع ان الوجدان السليم يشهد بحصوله في غير واحد من المواضع مع القطع بوجود المخالف
سيما اذا كان معلوم النسب خصوصا فيما اذا كان متداول الفتوى فيما بينهم من قبيل ارسال المسلمات ودائما ينتهي
الى الحسيات كما هو المفروض في هذا الوضع وان كان هو نوعا خاصا من العلم مع تسليم حصول اصل العلم
المانع من التعويل على كل علم وان وجود المخالف انما يمنع من حصول ذلك النوع الكامل لا من اصله وانه لا دليل
على اعتبار كل علم نظرا الى ما يراه بعض المعاصرين في مسألة المظنة من امكان ان يكون المعتبر نوعا خاصا من
الظن فالامر فيه اذ من المحقق فيما يجيء في باب الثالث انه ليس وراء العلم شيء فاذا حصل لا يمكن القول
بعدم حجيته بل لا يعقل ذلك ايضا اذ القطع يحصل لا يجعل واما ما ذكره من القدح في المقتضي فيتفقد
بما ذكرنا من الفرق بين بين هذا المسلك ومسلك القدماء والذي يمكن القدح فيه هو ذلك وتحقيق الكلام
مسلك المتأخرين ووجود المقتضي لحصول العلم لا يقبل الشك وظاهرا ان هذا الوجه هو الذي استند
اليه بعض المخالفين المعتمدين في حجية الاجماع على دليل العقل وقد يرده الاصحاب ومعظم المخالفين
بالا يختص باجماعهم بل يعم واجماعنا لولا اصلنا في الامامة وكتبهم في الكلام والاصول والفقه مشحونة
من ذلك فهذا الوجه انما يعم مسلك المتأخرين ما في كلامهم وفيه ما لا يخفى لان استناد بعض العلماء الى
هذا المسلك انما هو لاستكشاف قول احد هؤلاء وانما للمتأخرين منا انه لاستكشاف قول الامام
المعصوم وكفى به فرقا وتوهم انه ينافي ما يعضده ان كلماتهم هنالك من غير ارباب هذا المسلك لا انه طريقة

مستمدة او منهم بناء على المسلك الاول لانهم لا ينكرون طريقة القدماء كما يعلم مما سبق بل المسلك المذكور منشأه
لا اصالتهم في الاجماع كما ... وسابعها بان هذا المسلك حدسي في الامور الحدسية مظنة الخطأ وهذا الجواب مبني
على اصل هذا المسلك في الجملة لا على خصوص هذه الصورة وسابعها بانا قاطعون بان مبنى فتاويهم على الادلة
الظنية او التعبدية ومعه كيف يحصل لنا العلم مع عدم حصول العلم لهم في الاكثر واما القسم الخامس وهو استكشاف
الدليل المعتبر السليم عن المعارض الذي لو عثرنا عليه لحكمنا كما حكموا فمما لا سبيل الى انكاره ولا من حيث الاعتبار
ولا من حيث حصول الكشف عن الدليل المذكور اما الاول فلان الدليل الاجمالي حجة كالتفصيلي من غير فرق بينهما
في ذلك اصلا لان المناط انما هو استفادة المدلول بعبارة من لوازمه لا يبقى معه حالة منتظرة لوجوب الاخذ به
والبناء عليه كما ان الحال كذلك في غير مسئلة الاجماع فاذا علمنا ان في كتب الاخبار خبرا صحيحا سليما معتبرا دالا
على نجاسة العصير العنبي ناخذ بمضمونه ونفتي به ونعمل عليه ولو لم نتمكن من معرفته بالفاظه سواء علمنا صدوره
من خصوص امام او علمنا بعدم خروجه من جهتهم وذلك مما لا ريب فيه عندهم واما الثاني فهو ايضا امر جلي
الثاني ولكنه نادر الوجود فان المتصفح يعرف من نفسه حصول هذا الاستكشاف له في كثير من المواضع وليس المقصود
هنا حصول العلم القطعي الجزمي كي يستبعد حصوله استنادا الى الكشف عن مداركهم فانها ظنية او تعبدية ولا استكشاف
الحكم الواقعي او الظاهري كي يدفع بكون المدرك مظنة الخطأ او نحوه مما اشرنا اليه بل المراد الدليل العلمي القاطع
للعذر الموافق قطعا لرأي الامام بحكم حتى يستشكل بامر بل الفرض ان الفقيه الماهر اذا استفرغ وسعه
وبذل جهده وصادف فتاوى جمع كثير وجم غفير من اساطين القوم ممن مرضيا بهم ولم يعثر على ما يدل على
خلافهم وعلم ان الادلة النقلية عندهم بجميع ... العقلية منها مع ... في الاحكام الشرعية لا تقتضي بعلو
ما صاروا اليه وان اصول العدلية والقواعد الشرعية مشتركة بينه وبينهم يحصل له العلم العادي بان ... دليل
لو عثر عليه كما عثروا لحكم كما حكموا ... كما فهموا ويتمسك في نفي الحجية والتقييد ونحوهما باشتراكه ...
في استنباط الحكم الشرعي باعلمنا سيما بعد كثرة الاسئلة وعموم البلوى ... عدم معرفة وجود المخالف

الشاذ وغيره

الشاذ وغير ذلك من المؤيدات التي تقدم التنبيه عليها والحدسية في حد ذاتها الاتم فيما لو اريد استكشاف الحكم الواقعي
او الدليل العلمي او غير ذلك مما عرفت من الاقسام واحتمال ان غاية الامر استكشاف ما كان معتبرا عندهم وهو لا يستلزم
اعتباره عندنا مما لا يصغى اليه كما سيأتي التنبيه عليه فان هذا انما يتجه لو اريد استكشاف اصل الدليل المعتبر
ونحن ندعي استكشاف اعتباره ... على الاطلاق وكل احد مكلف بفهمه ويؤيد ذلك ما حكي عن ... في حاشية
شرح المختصر في الكلام على دليل العقل العامة من ان العادة تحكم في الاجماع على القطع بوجود القاطع كذلك
تحكم في الاجماع على الظن بوجود المأة والفرق تحكم انتهى ويمكن تأييده ايضا بما عن المرتضى وغيره في المسلك الاول
وكذلك الاستشهاد ... باجماع سائر ارباب الفنون وغير اهل الاسلام من الملل والنحل في مطالبهم ... بالادلة
القطعية وغير ذلك مما لا طائل بذكره من المؤيدات التي اشرنا سابقا الى الظاهر العمدة منها وبالجملة هذه الطريقة
المرضية لا ينكرها الا اهل العناد والعصبية ولا فرق في صحة التعويل عليها بين كون ... بالغة الى ... الى
المسلمات او لا انتهى الامر فيها الى الحسيات ام لا ولا اجتمع احد هذين او هما معا في غور على نور كما هو ظاهر
عند ذوي الفطانة والشعور ولو انضم الى ذلك كون الاخبار من اجلاء الرواة كالذين اشرنا اليهم يكون المنع
... من الزور ... الصرف ... ثم ان هذه الطريقة وان كانت حجة ... الا انها ليست
من باب الاجماع الذي اطبقوا على اخذ الاتفاق فيه فان الاجماع عند القدماء والمتأخرين من العامة والخاصة
الذي ... هو اتفاق الكل وليس اتفاق كل طائفة اجماعا وان كان بعض من تأخر جعله اجماعا
ودعوى ان الاجماع مبني على الاشتراك ... بقول الامام ... من اتفاق ... يكون ... معتبر ...
ليس باجماع ولا يترتب عليه احكام الاجماع كما ان اتفاق المائة والالف لو خلا عن ... لا اعتبار به ولو بلغ عدد
الاجماع نعم خروج الواحد ... لا يضر ... على طريقة القدماء ايضا ... كما صرحوا به ...
فما ... في ذلك ... حال بعض الاقسام الاخر وانه ليس من باب الاجماع وان كان حجة وان استكشاف
وجود الدليل المعتبر الذي لو عثرنا عليه لحكمنا كما حكموا كما هو المفروض في هذا القسم او كونه نصا بالخصوص كلا ...

كان المجمعون متصلين على متون الاخبار كالصدوقين والشيخين وصاحبيهم واضرابهم او كونه نصا
معتبر الاسناد متضح المفاد كما اذا كان ممن يطعن في الاخبار بمجرد ضعف في الاسناد او التردد في الحكم او الدليل
الى مجرد خفاء الدلالة او غير ذلك من كونه صحيحا او حسنا ونحو ذلك ليس من الاجماع المصطلح في شيء وقد علل
بعض المعاصرين خروج ذلك عنه بان المعتبر فيه هو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم لا الكاشف عن
مطلق الدليل وان جرى فيه والاولى التعليل بما اشرنا واما القسم السادس وهو استكشاف عدم الدليل
على الخلاف فمحل القول فيه انه قد يحصل لنا العلم من اتفاقهم بانه ليس هناك دليل على خلاف ما اتفق الجميع
وعدا ان القول الخلاف فيه يحصل العلم بعدم القول بالخلاف مع وجدان الدليل على الخلاف ... الدليل
وقد يحصل العلم بعدم الدليل والقول المخالف معا وعلى التقادير فقد يكون القول او الدليل المخالف مما
لا استكشاف رأي الامام بحكم ... وعلى كل حال فاما ان يكون معقد الاجماع حسيا او منتهيا الى الحسي
او يكون بلوغ الفتاوى والبناء بطريق ارسال المسلمات او لا يكون شيء من ذلك والحكم في جميع ذلك مما لا يكاد يشتبه
على الفطن ولنحض الكلام الآن في صورة المصادمة فنقول انه اذا كان القول المخالف نافيا من خصوص العلم
برأي الامام لكونه قائله غير معلوم النسب او غير ذلك لم يتحقق الاجماع ولا يجدي في ما يهم ولكن ...
وجود الدليل المخالف اذا علمنا بعدم عثورهم عليه او تخطئتهم فيما فهموا منه فلو استكشفنا من اتفاقهم رأيا
عند بعضهم على الاحوط منه او تاويلهم بالانباق معارضه لا ... عن اعتباره كما لو فهمنا ان القول المخالف
ناشئ عن الخطأ او علمنا بانه من غير الامام يكون الاجماع حجة في الجملة واما في صورة عدم المصادمة فاما ان علمنا
بفقد الامرين جميعا فالحال فيه يعلم مما سبق من امكان حصوله ووجوب الاخذ به لكن فيما اذا كان معقد
الاجماع حسيا او قريبا من الحسي او كان بلوغ الفتاوى البناء بطريق ارسال المسلمات مع عدم تحقق القول ...
واما فيما علمنا فيه بفقد الدليل المخالف فقط فكذلك ايضا اذ لم يكن القول المخالف المفروض وجوده
مانعا من حصول العلم برأي الامام بحكم من الاتفاق ... وليس المراد من فقد الدليل ما يعم المتعارض ...

لان هذه

لان هذه الصورة حكمها في ملاحظة المرجحات والتخيير بعد تساويها وان كان احتمال العموم لذلك باعتبار عدم انعقاد
من تحقق الاجماع على طبق احد المتعارضين وعدم اشتراط فقد الدليل في الاجماع قريبا في الغاية بل المتعين هكذا
الحال في صورة العكس اذ لم يكن الدليل المخالف المفروض مانعا من حصول العلم برأي الامام الا ضعفه او وجود
الاقوى منه او غير ذلك الا ان ذلك مقصور على الموضعين المذكورين وبالجملة ان حصل العلم العادي بعدم المخالف
دليلا او قولا بعد ملاحظة المؤيدات المتقدمة وجلالة شأن العلماء المنقطعين الى الائمة عليهم السلام وتعبدهم وخضوعهم
كما ... في الاخبار ... وجود دليل مع عدم ظهوره ... مما لا يمكن منعه في الموضعين الا ان ذلك ايضا ليس من
الاجماع المصطلح في شيء الا اشتراط كون المستكشف فيه هو رأي الامام بحكم وانه في هذا القسم هو عدم الدليل على
الخلاف وان استكشاف عدم الدليل هنا الاحوط لاستكشاف رأي الامام ايضا كما هو واضح بل لما اشرنا اليه في القسم
الخامس نعم ينبغي ... وهو ان المقصود في هذا القسم لو لم يكن استكشاف عدم الدليل بل كان استكشاف رأي
المعصوم فان كان الغرض استكشاف الحكم الواقعي فيندرج في القسم الاول او الظاهري فهو ثاني او الرابع في
الثالث وهكذا فلا وجه لجعله قسيما لها وهو مندرج فيها ويمكن دفعه بانه يكفي في المغايرة اختلاف طريق الاستكشاف
فقد يكون طريقه مجرد اقوال العلماء من دون ملاحظة فقد الدليل المخالف او مع القطع بعدمه كما هو مناط غيره من
الاقسام وقد يكون بعونه استكشاف عدم الدليل ايضا وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من تلك الاقسام لوحظ
فيه حيثية خاصة وجهة مخصصة هذا ولتعلم ان استكشاف عدم الدليل على الخلاف قد يجامع مع استكشاف الدليل
على الوفاق واستكشاف ان المرجع هو الاصول العملية اذا فقد الدليل على الوفاق ايضا من غير فرق في ذلك بين
فقد الدليل المقصود استكشاف عدمه على ما يعم الاصول اللفظية ايضا ام لا واما القسم السابع وهو استكشاف عدم المعارض
المنع مقاطع الدليل عليهم ودفع عنا جهوله اذ اتفق جماعة من فضلاء اصحاب الائمة عليهم السلام واضرابهم ممن لا يعتمد الا
القطعية كزرارة وابن ابي عمير ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار واضرابهم او من افاضل المتقدمين كالصدوقين
والشيخين ومن بعدهم ... على الحكم ... نوع ... يكشف عن عثورهم على ذلك ... مع جلالة

شانهم تتبع من الافتاء بغير علم وابده بعض افاضل المتاخرين بما استفاده من بنا الاصحاب على العمل بما يجدونه في شرائع علي بن بابويه قدس سره عند اعواز النصوص فانه اذا كان طريقتهم ذلك فيما تفرد به ابن بابويه خفاوا في فتوى امرائه من الاجلاء لطريق اولى وبعد استكشاف ذلك النص نعلم عادة انه من رأي المعصوم فيما اذا علم عدم التقية وهذه الطريقة مما ارتضاه صاحب الفوائد الحائرية والمحدث الاسترابادي في الفوائد المدنية وامرائهما من الاخبارية كصاحب الوافية وشارحها قال في الفوائد المدنية على ما حكي اعلم ان جماعة من اصحابنا اطلقوا لفظ الاجماع على معنيين احدهما الاول اتفاق جمع من قدماء الاخباريين على الافتاء برواية وترك الافتاء برواية واردة بخلافها وهذا الاجماع بهذا المعنى معتبر عندي لانه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب التقية وقد وقع التصريح بهذا المعنى وبكونه معتبرا في مقبولة عمر بن حنظلة لكن الاعتماد على الخبر المحفوف بقرائنهم لا على الاتفاق وظني انهم كانوا على اصطلاح العامة الثاني اتفاق جمع من الاخباريين كالصدوقين ومحمد بن يعقوب الكليني بل الشيخ الطوسي ايضا فانه منهم عند التحقيق وان زعم العلامة انه ليس منهم على حكم لم يظهر فيه نص عندنا ولا خلاف ولا نعلم دليله وهذا الاتفاق ايضا معتبر عندي لان من عادتهم القطعية على وصول النص اليهم بقطع بذلك اللبيب المطلع على احوالهم انتهى قلت تحقيق الكلام في هذا القسم مع ملاحظة ما استفدناه في غيره من الاقسام ان الاستكشاف المذكور بالاتفاق من حصوله واعتباره خصوصا بعد المؤيدات المتقدمة التي منها عدم تجاوز فتاوى قدمائنا الاخباريين عن متون الاخبار غالبا الا ان اللازم عدم التجاوز عن الموضعين المتقدمين لان حصول الاستكشاف المذكور انما يسلم فيما ينتهي الى الحس او فيما بلغنا فتاويهم بطريق رسائل المسلمات وان كان المقدر هنا الا غير اما ان يكون حق فتامل ثم الاعتراض بان غاية الامر حصول الاستكشاف على ما هو صحيح عندهم ولعله غير صحيح عندنا اذ ليس الغرض من الصحيح هنا احد الاربعة المعروفة التي هي من اقسام الاخبار بل مجرد الاتفاق عليه الاستقرار ووضع الاخذ به من بين الاثار كما هو المصطلح بين قدمائنا الاخباريين نعم لا بد ان يكون

على وجه لو عرضنا عليه لاستفدنا منه ما استفاد ولو فهمنا منه ما فهموا اذ على تقدير اختلاف الافهام لا بد ان يبين كل احد على وجه الاول الا ان احراز ذلك سهل في المقام كما ان احراز عدم التقية كذلك ايضا وان كان لا يخلو عن صعوبة فان من الواضح ان المتتبع الماهر اذا رأى بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع ان المعارض على الرواة ولشاهر من اشتغالهم بالافتاء والعمل بشيء سرا او جهرا او حضرا وسفرا او جهرا من غير نكير بانهم يحصل العلم بانه بلغهم نص من البيان الحق ومن يحصل العلم بذلك في حق جماعة دون اخرى لكن لا اختصاص لذلك بكون تلك الجماعة من الاخباريين كما هو ظاهر العبارة المحكية ويمكن ايضا دفع الاشكال بانه ليس المقصود هنا هو العلم القطعي بالحكم الواقعي بل الغرض هو العلم العادي ولا ينافيه احتمال التقية المدفوعة بالاصول القطعية على ان مذهب العامة ان لا يحصل الاطلاع عليه فيحصل العلم بالمخالفة فيقطع بعدم التقية اذ لا يعقل التقية فيما خالفهم وهو ظاهر وربما تأمل في المذكورات بعض الجلة من المحدثين العامة حتى من انهم قد يظنون ما ليس بدليل دليلا او يعملون بدلالة ظنية او يغفلون عدم معارض او مرجح او نحو ذلك كما يظهر لمن تتبع استدلالهم على الاحكام الى ان قال ومعلوم ان فتوى جماعة من المذكورين لا تفيد العلم بوجود نص غالبا وانما تفيد الظن الا نادرا انتهى ووجه البطلان ان الجماعات المذكورة قد يقطع بعدم خطائها بملاحظة شواهد حالية وقرائن مقالية مع ان ذلك لا ينافي حصول العلم بوجود نص في بعض الاحيان غنية وكفاية انه لم ينقل احد بان فتوى جماعة تفيد العلم بوجود نص دائما او غالبا ولقد اجاد في الوافية حيث قال بالجملة ان الاجماع لطلق على معنيين الاول اتفاق جماعة يمتنع عادة اتفاقهم على الافتاء بما لم يسمعوه من مقتداهم وامامهم وهذا يختلف باختلاف احوال المجمعين فقد يحصل العلم بقول المعصوم من فتوى اثنين بل واحد منهم وربما لا يحصل من فتوى عشرة بل عشرين والعلم بذلك يمكن من جهة النقل في زمن الغيبة ايضا لو فرض كتب القدماء وامرائهم الاربعمائة كتب الفاضلين وما ضاهاه وذلك لاشتمال تلك الكتب على فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام واشتهارها بين السلف كاشتهار فتاوى المتاخرين وكتبهم بينا ويشهد به تتبع مواضع من الكافي والفقيه وذيب ما اقتضى لاقوال جماعة

من القدماء ومن المعلوم انه قد يحصل العلم بقول الامام عليه السلام من العلم بفتوى جمع منهم كزرارة وامرائه وانكار ذلك مكابرة الا انه بعيد الجريان عادتهم باسناد ما سمعوه من الامام عليه السلام اليه ونقلوه في الكتب على هذا الوجه اذا كان من الامور المهمة ومع عدم الاقتصار على نقل فتاويهم في ذلك ولا سيما اذا كان ممن يحتاج في النقل الاجماع فيشكل لذلك الاعتماد على الاجماعات المنقولة تماما لم يرد فيه نص لا سيما غير العبادات وما لم يكن فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام فيه معلومة نعم لا يبعد الاعتماد عليها فيما وردت فيه نصوص كثيرة مخالفة لها وبعلم عدم غفلتهم عنها فان ذلك امارة الوقوف على ما يوجب مخالفتها وعدم الاعتقاد بها وان لم نقف عليه الا ان ذلك بعيد الوقوع انتهى وهو في غاية الجودة الا ان ما استشكل في الاجماعات المنقولة ليس في محله كما يأتي في الاجماع المنقول ان شاء الله ثم ان في كلام المحدث الاسترابادي نظرا من وجوه اقواها ما صرح به بعض المحققين من انه ان استند فيما ذكره الى ما ورد من الاخبار في حجية الاجماع فبعد صحتها وقطعيتها وترجيحها على ما يعارضها من الاخبار التي ادعي تواترها لا ريب في عدم دلالتها على الاتفاق جمع ممن ذكرهم خاصة مع عدم كونهم من اصحاب الصادقين المذكورين في المقبولة وغيرها ولا من اصحاب سائر الائمة عليهم السلام المتمكنين من اخذ الاحكام سماعا ومشافهة عنهم ولا من المقتصرين على الاخبار القطعية من جميع الجهات ولا لبلوغهم من الكثرة والفضيلة والعلم الى ان يرتفع بفتاويهم الارتياب ويتحقق باتفاقهم الاشتهار فضلا عن الاجماع فكيف يقطع بحجيته واندراجه في تلك الاخبار مع انه ممن يدعي الاقتصار على قطعي السند والدلالة من الاخبار السالم من معارض يعتد به عند الاختلاف وان استند الى العلم العادي الحاصل من اتفاق جمع منهم ففيه مع فساده بما سبق لا يجامع انكار حصوله من فتوى جمع من بعدهم مع ما ورد من الاخبار الكثيرة في مدحهم وتفضيلهم على من كان في زمن الائمة ومن اصحابهم وشهادة الوجدان والتتبع بكونهم ادق نظرا واعلى شانا واكثر علما وفضلا منهم وجمعهم بين ما اخذوه عنهم بلا واسطة وخلفا عن سلف وما استنبطوه بدقة انظارهم ودقة افكارهم فانهم

الناس من ضم علم الناس الى علمه كما ورد في الاثر وربما كانوا بالنسبة اليهم مثلهم بالنسبة الى اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فكان الامر في شانهم كما قال عليه السلام رب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وكما قال سبحانه ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ومن العجب انه يدعي حصول العلم القطعي العادي بصدقه بالخبر المحصور مع وجود المعارض له في اخبار الثقاة الاجلاء من مجرد كون الراوي ثقة عنده وان كان من فرق المخالفين والفاسقين في دينه ولو في ذهبه ايضا ويدعي ايضا حصول العلم من قول اللغوي الثقة وان كان منهم ويدعي ايضا حصوله من اتفاق جمع ممن سلف وينكر حصوله من اتفاق جميع من تأخر عنهم مع ما علمت في شأنهم ان هذا الا غفلة وجهالة بل غباوة وضلالة ولقد اجاد شيخنا المجلسي قدس سره حيث قال في صلوة البحار واي فرق بين علي بن بابويه ومن تاخر عنه وعمل الشيخ وما من تاخر عنه الى زمن الشهيد الثاني حيث يعتبر اقوال اولئك ولا يعتبر اقوال هؤلاء مع انه لا ريب ان هؤلاء ادق نظرا واذكى ذهنا واكثر تتبعا منهم وتربية افكارهم اقرب الى الصواب في اكثر الابواب انتهى الى ان قال ولقد اعترف المحدث العاملي في الفوائد الطوسية مع ما هو عليه ببعض ما ذكرنا فنقل فيها عن الشهيد الثاني انه دقق في شرح دراية الحديث في بحث عدالة الراوي جميع علمائنا ورواتنا الذين كانوا في زمن الكليني وجميع من تاخر عنه الى زمان الشهيد الثاني وذكر ان الشهيد انه قد شاع وذاع وتواتر من احوالهم ما هو اعظم رتبة من التوثيق فلا يحتاج احد منهم الى النص على عدالته ولا القدح بتوثيقهم ثم نقل عن صاحب الفوائد وهو كلام جيد جدا وبالتتبع والنقل يعلم انه قد وقع الشياع في نقل الحديث في زمن الائمة عليهم السلام في بعض الرواة ووضع الاحاديث ولم يقع شيء من ذلك من احد من علماء الامامية في زمن الغيبة وقد ورد عنهم احاديث كثيرة عن الائمة عليهم السلام في مدح علماء الشيعة ورواتهم الموجودين في زمن الغيبة والثناء عليهم ولا شبهة في الامر بالرجوع الى رواياتهم والعمل بما حدثوهم وتفضيلهم على اصحابهم وانهم اعظم ثوابا واشد ورعا وامتن ايمانا وادين ايمانا انتهى ثم نقل جملة من المؤيدات للاعتراض المذكور وقال عند تقرير ما ذكره ماسنذكره من الايرادات الاخر بكلام الاسترابادي وعند ذكرها الكل عرض قبل الاعتراض المذكور وعلى كل حال

فاذكره المعترض كلام متين الا انه قد اختلط عليه الامر بعض الاختلاط فان الاسترابادي انما قصد التمسك بالمعنى
في الاول من المعنيين الذين ذكرهما للاجماع وتمسك في ثانيهما بحصول العلم العادي كما هو صريح كلامه فالترديد
المذكور في غير مقامه بل الظاهر انه تمسك في اعتبار كلا المعنيين بالعلم العادي وذكر المعتبر لزمن باب التأييد
والاستشهاد كالاجمعة ومنها ما ذكره ايضا املا عن الاسترابادي في حواشي فوائده من انه انما اصطلح الاصحاب
مواضع الاجماع والخلاف من يعمل بالظن واما من يعمل بالقطع فلا يحتاج اليها لانه لا يعارض بها دليل القطع ثم قال
وهذا بناء على ما ذكره يعني من حصر دليل اعتبار الاجماع في الموضعين المذكورين ويمكن الجواب عنه بانه لا
يحتاج باعتقاده الى مواضع الاجماع والخلاف في غير الموضعين المذكورين لا مطلقا حتى يتجه كلامه لاعتقاده
عدم حصول العلم من سائر الاجماعات ولو كان المجمعون جميع المتأخرين فان قلت تسليم حصول العلم في الموضعين
المذكورين يستلزم حصوله في غيرهما بطريق الاولى قلت نعم لكنه يرجع الى الاعتراض الاول ومنها ما ذكره ايضا
في فوائده من ان سبب ضعف فتاوى الاخباريين واصحاب الائمة انهم اتكلوا على اخبار الملتقى عما ورد بعضها
من باب التقية ومنشأ هذا لزم عدم تمكنهم جميعا في اعصارهم من تمييز ما ورد من هذا الباب عن غيره مع ما ورد
من الامر بذلك وطرح ما وافق العامة لان الرشد في خلافهم الى ان قال المعترض وهذا ينافي ما افاد العبد
من ان التقية انما تكون من العدو ودون الولي ومن المتهم دون الموثوق فاصحاب الائمة الى
اولياؤهم وشيعتهم وخواصهم فغير بالغ والخوف يرتفع منهم فلا يفيدون به على غير جهة التقية وما يفتون به العدو
او المجهول به في مجالس الجور يجوز ان يكون على سبيل التقية كما يجوز ان يكون على غيرها الى ان قال ومع ذلك
فيقتضي ما ذكره عدم الاكتفاء باجماع منهم لاحتمال اشتباه الحال عليهم كما اشتبه عليهم بل على اكثر منهم بزعمه
عند اختلافهم قلت يمكن دفع المنافاة بين كلامه في المقامين بان الفطن اللبيب قد يتمكن من تمييز
التقية بامارات يغتر بالتتبع عليها وشواهد يا جهد بالتدبر اليها ويمكن عدم تمكن الفقهاء من تمييز ذلك ولم
يتمكن المتأخرين منه لكمال شدة ادراكهم وقوة حدسهم وزيادة فطانتهم وصحة اعتقاداتهم الا ان ذلك

بوجه حصل

وجه تحصل تسليم حصول العلم من اتفاق جميع المتأخرين بطريق اولى فيرجع الى الاعتراض الاول فاكل
من ما نقله عن فوائده ايضا من انه قال ان المراد بالجمع عليه المرة بالاخذ به هو الخبر الذي اجمعت عليه الجماعة
قدماء الاخباريون فانهم كانوا يختارون ما لا يفتيهم بما اوارد اوردوا من باب الحق ثم قال المعترض انه هذا
ينافي اكتفائه باتفاق جمع منهم ولقد اجاد المولى التقي المجلسي طاب ثراه حيث طعن في اول روضة المتقين
على بانه في مقامات شتى فيها مخالفات الا انه قال والعجب من الافاضل الذين والافقه واحسن انه الظن مع انه
من اهل الظن ولقد طعن عليه المولى الباقر المجلسي قدس سره بالسبب هنا موضع ذكره ولقد طعن عليه المحقق البحراني
ايضا كثيرا في الدواعي والدرر النجفية وكذلك الفاضلون من فضلاء من الاخبارية ثم شرع في الحوادث
ونقل في حق جماعة منهم ممن يعتمد عليه الاسترابادي وصاحب عقايد تنبع من النقول لديهم ونقل في حق كثير من اهل الحق
الذين لا يعتمد عليهم اشياء توجب عدم الوثوق الابهم والطلب العلم في ذلك فيتحد اقرارهم في هذا المقام
قلت يرد على المعترض انه ذكره المحقق عليه انه مجرد التشهير وليس هناك دليل على ما ذكره بوجه وقد اراد انهم كانوا
يختارون الحق اذا اراد انهم كانوا يختارونه ما كان حقا في الواقع ولا يخطئون فيه ابدا وان زعمهم قد
يخطئ وقد يصيب او ان زعمهم يخطئ دائما وان لم يشعر نحن منه بخطيئة زعم بحجة الاخبارية وان
اراد انهم يختارون ما هو حق في اعتقادهم وان زعمهم لسوء كثر الله من جمع التشنيع على الاخبارية
من الاساطين الشرعية والاعلام الدينية ولعل هذا من جملة المناقضات التي اشار اليها المولى التقي
هذا وما قول المعترض والعجب من الافاضل الذين ينفعه ان الافاضل لم يواخذوه وانما ذهبوا الى ان
اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام عليه السلام ولم يخصوا ذلك بالاخبارية فقد قال هذا من بعض الظن من بعض
الظن فتأمل واما القسم الثامن وهو استكشاف صحة رواية فقد اشرنا في تقدمه الاقسام على الى انه على اقسام
لا يحصل رواية الى يعرف عليها المجتهد وبها استنباط الحكم الشرعي منها فقد يكون ما اطبقوا على روايته والحكم
بمضمونه وقد يكون ما اطبقوا على طرح روايته والعمل به وقد يكون ما اطبقوا على روايته وعدم الافتاء

وهذه الاقسام خارجة عن موضوع المقام وقد يكون ما لم يثبت صحته مما يتوصل به عنده بعض مثلا في صحته فاذا
اتفاقهم على الافتاء بمضمونه يحصل لنا القطع بصحته وصدوره من المعصوم عليه السلام وقد يكون ثبت عنده عدم صحته بعض انه
ثبت عنده ضعفه مثلا فيستكشف صحته بعد العثور على الاطباق على الافتاء بمضمونه ايضا وقد يكون ما ثبت
صحته الكتابان معارضا بما هو اقوى منه فصحته فيحصل العلم بعد الاجماع المذكور ايضا بكونه صادرا عن المعصوم
ومعتمدا عليه ما قدم عليه وقد يكون ما اعتقد صحته وكونه واردا على سبيل التقية فيستكشف من الاجماع المذكور صحته
ومخالفته العامة وقد يكون على العكس وقد يكون ما يعتقد عمومه او اطلاقه فيظهر بعد الاجماع على التخصيص او
التقييد عدم العموم او الاطلاق وقد يكون الامر بالعكس الى غير ذلك من الصور ومجمل الكلام فيه ان الاستكشاف
المذكور واعتباره مما لا اشكال فيه لكن بعد التقييد بالموضعين المذكورين لكن يمكن ان يقال بمجرد الاجماع
على الافتاء بمضمون رواية لا يدل على ازيد من صدور المضمون من المعصوم عليه السلام واما كون الرواية المروية
بالفاظها وعباراتها صادرة من المعصوم عليه السلام فلا والامر فيه سهل بعد ما عرفت ان مناط الاستدلال المحل وقد
عرفت ان الاسترابادي يقول باعتبار هذا القسم من الاجماع ايضا مستدلا عليه باستكشاف صدوره والجزم
في مقام بيان الحق لا التقية مستشهدا عليه بمقبولة عمر بن حنظلة والايرادات السابقة هنا ايضا
ذكرناه الجواب عن بعضها فلا نطيل بالتكرار وهو انه كما يمكن استكشاف صحة الرواية من الاجماع كذلك يمكن
استكشاف كون اية مشكوكة القرآنية قرآنا اذا انعقد الاجماع على ما يكون بدلالته وكذلك الحال في تعيين
الصحيح من القراءات المذكورة لو تعددت كاستكشاف صحة التخفيف في يطهرن من الاجماع على عدم جواز
وطي الحائض بعد الطهر وقبل الغسل مثلا وهكذا ولم ار من تفطن لذلك ولعل ترك الاول لكلام جمع
مبني على اعتقاد عدم وقوع التحريف والسقط في القرآن مطلقا وفي كلام اخرين ما ذكره الاحكام التي
حساداتها مضبوطة لم يتطرق اليها تغيير وترك الثاني في كلام المرتضى بن اخذ هذا القسم من الاجماع الى
باب الغفلة او الاحالة على الوضوح من باب المقايسة وفي كلام غيرهم لاجل عدم صلوح الاجماع المذكور

لتعيين الصحيح

لتعيين الصحيح من القراءات على التقريب الذي اشرنا اليه نظره في الاستدلال المذكور انفا فتامل واما القسم التاسع
وهو استكشاف تقرير الامام عليه السلام الحاصل من سيرة العلماء الاعلام او الملفق منهم ومن العوام فهو الاجماع العملي المعبر عنه
بالسيرة ولا يشترط فيه كون المجمعين خصوص العلماء بل يتحقق بهم بانضمام المقلدين اليهم بل بخصوص المقلدين
ويجعل القول فيه انا متى رأيناهم قد استقامت سيرتهم واستمرت طريقتهم على عمل خاص وتعاطوه من المبدأ على وجه
يحصل اولوية راغبين اليه ولم يكن هناك ما يدل على خلافهم ولا على ردعهم ولم يرد منع المعصوم عليه السلام بل
قررهم وامضاهم علما بانه راض بذلك نظرا الى استكشاف رأي المجتهد من استقرار عمل المقلدين على فعل بعينه علما
اذا كان مطلعا وكان الاتصاف ردع الامر ولو كان الجاهلين على من دون نكير يكشف عن رضاه بتقليده وكذلك
استكشاف رأي كل رئيس من كل فرقة من طريقة اتباعه نعم لو اختلفوا في العمل المذكور لم يحصل الكشف قطعا
وكذلك لو اتفقوا في العمل وانضم اليه الاتفاق القولي المخبر عن تمسك بالسيرة ويحصل المكشوف عنه في السيرة الا
الذي هو الكاشف عن رأي الامام عليه السلام والامر فيه سهل لان المقصود استكشاف رأي المعصوم عليه السلام من السيرة القطعية
وهذا التحقيق بعد تحقق جميع الشرائط الآتية سواء لوحظ فيها واسطة ام لا من جملة الشرائط سوى ما ذكرنا ان لا يكون
العمل المكشوف ناشئا عن المسامحة وقلة المبالاة بعض العمل لعدم كونه ناشئا عن ذلك اذ لو لم نعلم بذلك لا يحصل
العلم برأي الامام عليه السلام علما بذلك او احتملناه ومن هنا لا يستكشف سيرتهم على المعاطاة مع الصبيان عن رأي الامام عليه السلام
مع انهما يخلو عصر من الاعصار او بلد من البلدان من ذلك وكذلك استقرارها على المعاطاة على المشهور من عدم
كونها بيعا مثلا وهكذا استقرارها على التكلم مع الاجنبية ازيد من الابدية وعلى تحفظ النساء من ستر ما يزيد من الزند
وحواشي الوجه في الصلاة بل الاعراب لا يبالون من كشف الساقين والوجه والبدن بل شيء من الصدر والرقبة
والابتلاء بل كادوا ان يكون المحرم عندهم هو الكشف عن خصوص العورتين بل نساؤهم لا يتحفظن عنها في الخلو
في الحمام ويعتقدون ان الواجب هو سترها عن خصوص الرجال او خصوص من بلغ الحلم دون الامرد الذي
يعدونه في عداد الصبيان والاطفال وكذلك حال رجالهم بالنسبة الى امردهم في الحمام كما لا يخفى على من عاشرهم

اهل العراق من الخواص والعوام فانا نعلم ان امثال ذلك انما هو لاجل المسامحة في الدين والمسامحة في شريعة سيد المرسلين
وتوهم انه كما اشترط عدم المبالاة اشترط ايضا عدم الديانة وشدة الاحتياط لانه لو كان عليهم تابعا من ذلك
لم يكشف عن ان ذلك هو ما عند الامام كما استقر داب المؤمنين من الائمة عليهم السلام والمأمومين في الاعصار
والامصار على تثليث التكبير فان ما عند الامام هو وجوب التكبيرة واحدة فيتفرع ان المستكشف من ذلك
مجرد رجحان التثليث او خصوص استحبابه لا وجوبه كما لا يخفى ومنها ان لا يكون هناك اجماع او غيره قاطع
على خلاف مقتضى السيرة لوضوح ان وجود مثل هذه لا يجتمع مع حصول الاستكشاف القطعي عن تقرير المعصوم انما
كان الدليل موجبا للعلم او موجبا لظن ظاهر ولا سيما تحصيل العلم على طريق التقريب وما لم يوجب فلا يتطرق
احتمال كون ما عند الامام مفاد احد المذكورات يستحيل اجتماعه مع حصول العلم بان ما عنده خلاف مفادها ومنها
ومنها ان لا يكون عملهم منتهيا الى تقليد مجتهد اذ على التقدير يعلم بانتهائه الى حصول الكشف عن راي ذلك المجتهد
لا عن راي الامام كما انه على تقدير احتماله لا يكشف عن شيء منها بخصوصه وارد ذلك ان الكثرة يجب ان لا يخفى نظائرها
وهو معدة في المقام ان مجرد العمل اذ بدونه لا يمكن استكشاف وجه خاص منها فان العمل الواحد يقع على
عدة وتخصيص عنوان معين منها بمجرد ملاحظتهم على العمل العام في غاية الاشكال وغاية الاعضال اذ
من المقرر في محله ان الافعال مسلوبة الدلالة على جهة خاصة ولهذا قالوا في مسألة التأسي ان فعل المعصوم
انما يكون حجة اذا علم بالوجه الذي اوقع الفعل عليه فاذا رأيناه ينظر الى المرأة او شرب او اكل
اكل شيئا لا يمكن اثبات جواز النظر الى تلك المرأة في حقنا او جواز شربنا واكل ذلك لاحتمال
ان يكون بوصف النظر الاضطرار او المحرمية وفي الشرب والاكل التداوي وغيره نعم يحكم بعدم الحرمة في حقه
لمكان عصمته او عدم الكراهة لمنافاته ورعاتهم واما اثبات الوجوب او الاستحباب على الاطلاق
فدونه خرط القتاد وكذلك في مورد الاعلام لا يمكن استكشاف حلية النظر في حقنا بمجرد الاطلاق ...
على النظر اليها لاحتمال ان يكون زوجة لبعضهم ... وهكذا ...

في الاتفاق

في الاتفاق على الحكم والمشهور اذ المشهور لكان كونها من مقولة اللفظ المحقق فيه علة الدلالة على الجهة في الوضع
يتحقق فيها الاستكشاف القطعي عن الوجه قطعا اذ من البين ان المباحثهم على الاخبار بوجوب الجمعة واستحباب غسلها
وكراهة الاحتكار وبالاحوال في سوم المؤمن وحرمة الخمر ونجاسة العصير العنبي وطهارة المخالف وحلية المتعتين
وغيرها من المسائل لا يوجب حصول العلم براي الامام ان اشتبه على الوجه الذي عنده نعم لو احرز المنقطع وجه الفعل في
حالة امكن تعيين الوجه الذي عند الامام واما بدونه فلا كلا ومن هنا لا يمكن الاستناد في اثبات حجية
الكتب الاربعة الى عمل العلماء بها قديما وحديثا واثبات ان حجيتها اجماعية لانا نعلم ان عمل كل طائفة بعنوان
من العمل الظني بانها قطعية صدورا ودلالة او صدورا فقط او صدورا وعملا او عملا فقط على اختلاف
الاخباريين واخر يعمل بها لكونها احادا محفوفة بقرائن قطعية وثالث من جهة انها الظن الشخصي ورابع من
جهة الظن النوعي او من جهة الاسناد وكل طائفة يعمل على حقيقة بالعنوان الذي يظن اندراجها تحته ويعد
عليها واستكشاف مجرد الحجية والاعتداد المنكشف بعنوانه بنوع يذهب على جهة خاصة وطريقة معينة وتوهم
ثبوت اصل الحجية باصالة عدم اناطة العمل على تلك الطريقة خروج عن الطريقة المستقيمة واعتماد اقبح
من ادلة الاوهام القوية ضرورة ان نسبة الاصل الى تلك الجهات متساوية فانقدح مما ذكرنا ان حصول العلم
من هذا القسم من الاجماع وان كان امرا ممكنا الا انه في تحصيل الشرط المذكور صعوبة عظيمة لا تخفى وهو ان
الواجب اشتراط الاخر اجماعه وهو عدم كون عملهم ناشئا من الاكراه والاجبار اذا اريد استكشاف الحكم
ضرورة انا لو علمنا ان اجماع الشيعة يوم الجمعة للصلاة لخوف من حكام الجور مثلا او احتملنا ذلك لا يمكن
حصر العلم بوجوب الجمعة عند الامام وهذا شرط حسن لم ار من تفطن له نظرا بارادة الذي لقي في شروط
التواتر ويمكن ان يقال بالاحالة على الوضوح او باغلبية المنكشف من الحكم الواقعي والاصح ادراج
شرط الثالث بنوع من الاعتبار فتأمل اذ ربما يتخيل غنائه من سائر الشروط سيما الاول والثاني واما
العاشر وهو استكشاف المعصوم فظهر الكلام فيه مما مر انفا فلا اعادة وتفصيل الكلام فيه في مسألة التأسي

بعد حصول الاستكشاف من ان الفعل المذكور من العادات او العبادات او المعاملات وان الفعل العادي
وقع على طريق الاستمرار ام لا وانه يشمل سكوته ثم ام لا والمتروك ام لا وان الكاشف عنه فعل العلماء او فتواهم
وان بلوغ الفتوى على طريق ارسال المسلمات ام لا تنتهي الى مباد حسية ام لا وغير ذلك مما يطول الكلام بذكره
هذا تمام الكلام في مسالك المقام بقي امور لا باس بالتنبيه عليها الامر الاول انك قد عرفت ان عمدة المسالك
هو مسلك المتاخرين وان الاجماع على سائر المسالك اما لا يمكن حصوله في هذه الازمان وقاعدة اللطف مما لم
يثبت تماميته وان استكشاف راي الامام بالحكم على المسلك المختار مقصور على ما اذا كان معقد الاجماع من
الامور المحسوسة او ما ينتهي اليها او في المحسوسات التي تنتهي الى ضرورتها على طريق ارسال المسلمات وكان
الغرض استكشاف الحكم الواقعي الذي هو اعم من الواقع والظاهر او خصوص استكشاف الحكم الظاهري او
الكشف عن الدليل المعتبر الذي لو عثرنا عليه لحكمنا كما حكموا او عن عدم الدليل في المسألة وان دعوى الاستكشاف
القطعي عن الحكم الواقعي مما يعهده على مدعيه بل هو من قبيل قطع القطاع فيجب ردعه من باب الارشاد ان استند
الا بصلح للافادة والا فكيف يمكن ردعه وعن تصديقه ولا تكذيبه ايضا بمجرده ولا تخطئه في دعواه اذ حصول
ليس من الامور المستحيلة والماهر العادل الخبير به لم يصدق فلا يرجع الى تكذيبه اذ هو عبارة او نسبة الى خلاف
وقد عرفت فيما سبق ان الاطلاق لفظ الاجماع على ما يدعى على المسلك الاول مبني على المسامحة على ما هو التحقيق
او حدوث اصطلاح جديد كما قد يتوهم وذلك لما اسلفناه من ان مدار ما هو ظاهر في ان الاجماع هو
اتفاق الكل وكذا خروج جماعة من العامة والخاصة على ان خروج الواحد والاثنين مضر بحصول الاجماع كما
عرفت دعوى كلامهم في ذلك فيما سبق واما وجه الاطلاق الاجماع على ما يدعى على المسلك الاول فلو جود ما هو مناط
الحجية وهو اشتمال الاتفاق على الامام على ما صرح به غير واحد من الاعلام لكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا
في الاصطلاح كما ان كل خبر يفيد العلم ليس متواترا وان اعتقد زعمهم في غير موضع فخروج معلوم النسب
كونه مضرا مراد عدم القدح في حجيته لا في تسميته كما يعلم من فرض المحقق الامام في الاثنين فيما سبق نقله

وما هو الى الاعتناء بالمسامحة المذكورة هو التحفظ على ما دون الادلة المعروفة بين الفريقين فانه هو كلمات جماعة
من دعوى ثبوت الاصطلاح في ذلك مما لا شاهد عليه ودليل بل ينفيه التامل في كلماتهم وكذلك الحال في اطلاق
على المسلك الثاني فان اطلاقه مبني على المسامحة المذكورة بل اطلاق الاجماع على ذلك مسامحة في مسامحة لان
لفظ الاجماع على الاتفاق جماعة يكشف عن قول الامام وان خرج منه جماعة مسامحة وارادة مجموع ما ينفرد المنكشف
عنه وتسميته اجماعا على القول بمسامحة اخرى ومن ثم لا وجه لاعتراض بعض حيث يقول والعجب من بعض الاصحاب
في هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به في المسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية والدليل لهم على الحجية
يعتد به لما اشرنا من ان الوجه في ذلك وجود مناط الحجية وعدم التعبير بغير لفظ الاجماع للتحفظ الذي ذكرنا فتامل
كان هناك امر اخر يمكن تنزيل كلامه عليه ولا يتوجه هذا الاعتراض معه الامر الثاني ذكر بعض المتاخرين
للاجماع اقساما اخر استخرجها من مطاوي كلماتهم وتفاوت عباراتهم احدها ان يستكشف رضا الامام من تتبع
الاخبار المتعددة الواقعة المفاد الموجودة في الكتب المعتمدة التي تكون مرجع الشيعة في احكام الشريعة فان وجد فيها
مع عدم ظهور الطعن فيها او الطعن من لا يعتنى به فانه من تسليمهم لها وانما تحملها وركونهم اليها وتيسط
ذلك يستكشف كون مفادها محل الاجماع وعنونه بعضهم استنادا الى الامام بحكم لحصول العلم او الظن المعتبر
بان رأيه ذلك ويختلف الاستكشاف المذكور علما وظنا باختلاف تلك الاخبار صراحة وظهورا واختلاف التتبع
قلة وكثرة واختلاف المتتبع من حيث الاستعداد قوة وضعفا واختلاف المسائل والقرائن وضوحا وخفاء
وعن ذلك ومن نظائر هذه الطريقة المحقق قدس سره حيث قال في حكمي العزية في رواية انما الاعمال بالنيات انه قد ذكرها جماعة
من اصحابنا ولم ارى من دفعها ولا من ردها ولا طعن فيها بجرأة عن الاخبار المعتبرة ونقل جماعة منهم الشهيد
في حكمي الذكرى في تفسير يوم الجمعة من الصلاة ما يقرب من ذلك وعن العدة في الخبر الواحد الخالي من القرينة اذا وجد
في كتب اصحابنا ولا ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف ما تضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه

وما هو

والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا نعرف فتوى الطائفة فيه نظر
فان كان هناك خبر اخر يعارضه ما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر بالمرجحات المبينة في محلها وان لم
يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك
دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه الى ان قال وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة
من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر ولا دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل
بهذا الخبر وقال ايضا فيما اذا حكي في الخبرين المتعارضين اللذين لا يترجح احدهما على الاخر بما ذكره من المرجحات
انه مخير في العمل بهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل
واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا
منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل بهما
اذا امكن وفي الاستبصار ما يقرب من ذلك ايضا وعن الخلاف وكتاب الحج انه اذا كان لولده مال روى
اصحابنا انه يجب عليه الحج وياخذ منه قدر كفايته ويحج به وليس للابن الامتناع منه وليس لنا ايضا الرواية في
هذا المعنى من جهة الخاصة وليس لها مخالف فدل على اجماعهم على ذلك واعترض عليه بان فيه مخالفة لجميع الفقهاء
وفي بعض ردوده ان اصحابنا اذا اشترى عبدا من عبد بعلمه ان المشترى له يختار ايهما شاء الى جانبه وله روايتان
شتا ثم نقل مذاهب العامة وقال دليلنا اجماع الفرقة وقوله المؤمنون عند شروطهم وقال في الخلاف ايضا
اشترى منك احد هذين العبدين بكذا والواحد هذه العبيد الثلاثة بكذا لم يصح الشراء ثم نقل مذاهب العامة
واستدل على البطلان بانه من الجهالة والغرر وبانه لا دليل على صحة ذلك في الشرع ثم قال وقد ذكرنا هذه المسألة
في البيوع وقلنا ان اصحابنا رووا جواز ذلك في العبدين فان قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية ولم نقس غيرها عليها
انتهى وهذا ينادي بان ادعائه اولا الاجماع الوجه على الاطلاق مبني على تجرد رواتهم او وجدان الرواية كتبهم
لا في رواتهم لها باجمع وقد تقدم انه قال اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يثبت دليل

محمد ولا على فساده

صحته ولا على فساده وجب القول بصحته وموافقته لقول المعصوم ثم دررأيه واذا كان لاثبات احدهما ولا دليل على احدهما
حكم بالتخيير بينهما فاذا كان حكم الاقوال التي لم يظهر لها مستند يقول مطلق فالاخبار اولى بذلك واحق وكذلك
الظاهر ان من انتهج منه في توجيه ما ادعاه الشيخ والمرتضى وغيرهما من الاجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في
بعضها حتى من نفس الناقل حيث ذكر لذلك وجوها فاستبعدها قصدا اجماعهم على رواية الحكم بعين نقله منسوبا في كتبهم
منسوبا الى الائمة عليهم السلام وتحقيق الكلام في توجيه هذا النحو النوع من الاجماع انه ليس مبنيا على قاعدة اللطف كما ظن
من الشيخ قده بل على ان الرواية اذا كانت سليمة عن المعارض مدونة في كتب الاخبار المعروفة التي شهد مؤلفوها
على صحة انها خالية من القدح والطعن مع شدة اهتمامهم في امر الاخبار ورجالها ودينهم على القدح والرد
لم يثبت صحتها عندهم بكشف عن تسليمهم لها وعملهم بها ولو ان لم يكن مجمعا عليها بطريق الافتاء بها مع علمهم بها
بطريق النقل والرواية الكاشف عن الاتفاق على الافتاء بها وبعد انضمام المؤيدات المتقدم نصير الامر في امكان
المذكور الحكم وليس الغرض الاستكشاف القطعي عن الحكم الواقعي كما سبق بل العلم العادي بمطابقة الحكم الشرعي
وبعد التتبع والتحرز على هذا النوع من الاجماع ما اسلفنا في المقام لا اولا ذلك الى الاجماع العلي الكاشف
من حصول العلم العادي بعض الاحيان ولو بمعونة القرائن والمؤيدات المذكورة وقد اعترض بعض المحققين
اولا بانه عدم الرد من المتاول دنايا بانه عدم وجدان الرد المعارض عن عدم وجودهما وثانيا بانه يلزم
اثبات القول بالدليل لا الدليل بالقول كما هو مبنى الاجماع ورابعا بان التحقيق عدم امكان تحصيل رواية المجمع عليها
من الاخبار كما يحكى عن الكليني قده ما حصل ان الاطلاع على المجمع عليه في الفتوى في الازمنة السابقة متعسر لمتعذر
دعوى المشهور بين السلف بحجية الفتوى بعدم شيوع الافتاء سابقا والمجمع عليه في النقل والرواية والكتب الكثيرة
المعتبرة فالاطلاع عليه متعسر ايضا لتوقفه على كل الاصول المعتبرة واستقصائها سيما الجلي فقد حكم مرادة العقول
ويقرب منه ما عن الشيخ قده في الاستبصار وحاصله ان المفيد والمرتضى وغيرهما من القدماء قد طعنوا على الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة وغيرها ومن تتبع جميع ما ذكره من المنع منها وجد الباقي فيها الحجة وعجائج الى تقليد

حال لا الواقع

حال لا الواقع ما اثبت اولا في نفسه وان يبني الاجماع على الحكم المبني عليها عنده بهذا الاعتبار ويستند اليه
واظهر في ذلك الا انه يعتبر في صحة الاستدلال به ان لا يقف بعد الفحص على اجماع مناف له ولا على دليل يعارضه
هو مثله او فوقه ولا على خلاف سند الدليل بكون كذلك ثم يخلو في التتبع لا يستند الى مثله ولم اولا
لا يعتنى به لا يعبأ به وان لا يذكره في مقام نقل الاقوال وان لا يعبر عنه بالنقيض خلاف المراد او يوجب الالتباس
والالتباس الا اذا جرت عادة على الاستناد الى مثل هذا الاجماع في موارد كثيرة وكان غرضه من ذلك تقريب
الطريق واثبات المطلوب واسكات الخصوم بل بحث يحصل والمانة العذر لنفسه ودفع توهم الطعن
عليه بحكم بلا دليل فان مع ذلك يسوغ تحمل الاطلاق الكلام في مقام الاستدلال على ادعائه ويكون كلامه
ملتبسا في نفسه مردد بين ما يجوز اسناده اليه وما يختص بالنتيجة فحق عليه وكذا الحجر ان اذا كان القاعدة
الكلية من المقدمات البعيدة تعد اجنبيا من المطلوب على وجه لا يصدق عليها اسم الدليل بالنسبة الى الجملة
ومن هنا لا يصح دعوى الضرورة في المسائل النظرية المحضة وان كان النظريات باسرها منتهية الى الضروريات
على ما بين في محله نعم لو تبين بالشواهد الحالية او المقالية قصد المجوز والتسامح في العبارة لا ضائق فيه فان
باب واسع وطريق شايع ثم ان الوجه المذكور كان شائعا بين قدماء الاصحاب واستند والبحكم منه في الابواب
فقه الاحكام ومن ذلك الشيخ الجليل ابي جعفر محمد بن علي بن النعمان المعروف بمؤمن الطاق في مباحثة جرت بينه وبين بعض العامة
انه قال له بعد كلام طويل وقع بينهما هات حجتك في ما ذهبت من وجوب طاعة علي عليه السلام فقال الامام
القول ان ومعا قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فوجدنا عليا عليه السلام بهذه الصفة
في القران في قوله عز وجل والصابرين في الباساء والضراء وحين الباس يعني في الحرب والشدة اولئك الذين صدقوا
واولئك هم المتقون فوقع الاجماع من الامة بان عليا عليه السلام اولى بهذا الامر من غيره لانه لم يفر من زحف قط
وفر غيره في غير موضع فقال الفاضل صدقت وعن الفضل بن شاذان قده في ايضاح انه قيل له ما الدليل على الله امير المؤمنين
فقال الدليل على ذلك من كتاب الله ومن سنة نبيه ومن اجماع المسلمين الى ان قال واما الاجماع فان امامته ثبت من جهة

من جهة

من جهة واحدة ونقضه منه منع عظيم على الاخباريين المحدثين ويكفي الذب من الاول بان الاستكشاف المذكور ليس
منوطا بعدم الرد بمجرده بل العمدة امور اخرى كما اشرنا ومن الثاني بانه انما يصح لو اريد الاستكشاف العلمي عن
الحكم الواقعي واما لو اريد العلم العادي او العلم العقلي بمجرد الحكم الشرعي فلا والظاهر ان المراد هو الثاني لما ذكرناه
من الثالث بانه شبهة في مقابلة البديهة للمقصود ومن الاخير بانها ان تمنعان من حصول العلم بكون الرواية مجمعا على نقلها
بل من تتبعه وكثرة وفي حصول الاجمالي تعينه وكفاية ثانيهما ان يستكشف رضا الامام عليه السلام من تتبع القواعد
المعروفة والضوابط المالوفة من الفقهية او الاصولية وان لم يصرحوا بالحكم بالخصوص وتوضيحه انه اذا ثبت عند الفقيه
اجماعهم على حجية ظاهر الكتاب والسنة او على كون الامر في الشرع او اللغة ايضا حقيقة في الوجوب وكون الفاظ
العموم حقيقة في العموم او كذلك لا دون الخصوص ونحو ذلك من القواعد المتفقة المتفق عليها او المبينة في نظر الفقيه على
ما يكون كذلك ولو بوسائط غير بعيدة ثم وجد في الكتاب او السنة امرا بشيء او لفظا عاما متعلقا بحكم شرعي
ولم يجد بعد الفحص ما يصرفها عن ظاهرها ووقع الكلام في وجوب ذلك الشيء او حكم بعض افراد ذلك العام
مع عدم اعتماد بشيء من المرجحات الداخلية والقرائن الخارجية فله في مقام الاستدلال لا لنقل الاقوال ان يستند في ذلك الى الاجماع ويثبته به لان الاجماع على القاعدة
التي هي الاصل اجماع في الحقيقة على افرادها التي هي فروعها وكما جاز للمجتهد الحجة ان يستند في اثبات الاحكام الى
الدليل عندهم على اعتبارها جاز لهم ايضا ان يستندوا اليها ايضا لاجماعهم عليها واوضح من ذلك ان يكون
المستند اجماعهم على قاعدة فقهية تتناوله بعمومها الحكم خاص هو موضع الكلام او على نص عام لذلك لكونه
القرينة الكل امر مشكل وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحوهما فيستدل على الحكم بالاجماع على الوجه المذكور والى
ينظر قولهم ان ظاهر الاصحاب كذا او قضية المذهب ذلك ونحوه وحيث امكن عدم وقوف الجميع على مدرك
الحكم او ذهولهم عنه او وقوف جميعهم او بعضهم على ما يعارضه عموما او خصوصا او ما يصرف الظاهر عن ظاهره
وامكن ان يكونوا قد اجمعوا على خلاف ما استدل به ويكون الاجماع عليه فلا جرم كان الحق بالفقيه المتثبت
لا لذلك ان يستند الى القاعدة المجمع عليها ودليلها في اثبات الحكم الا اذا وجد الشرط يبلغ نظره ومقتضى

حال لا الواقع

من وجوه منها انهم قد اجمعوا على جميعا على ان عليا عليه السلام قد كان اماما ولو يوما واحدا ولم يختلف في ذلك
اصناف اهل القبلة ثم اختلفوا فقالت طائفة كان اماما في وقت كذا وقالت طائفة كان اماما بعد النبي صلى الله عليه
وآله وسلم في جميع اوقاته ولم يجتمع الامة على غيره انه كان اماما في الحقيقة طرفة عين والاجماع احق ان يتبع من
الخلاف وعن الصدوق قده كلام في اكمال الدين يظهر ذلك ايضا فانه قال بعد الاحتجاج بقوله تعالى اني جاعل
في الارض خليفة وقوله وعلم آدم الاسماء كلها على امامة الائمة عليهم السلام ان الآية الاولى اوجبت صحة الخليفة
وان كان امرها منها كان الكلام نظم وفي النظم حجة توجب الاجماع لانه عهد صلى الله عليه وآله
اولهم وآخرهم وذلك انه سبحانه اذ علم آدم الاسماء كلها قالت الملائكة ان اسماء الائمة عليهم السلام
داخلة في تلك الجملة فحصل اتفاقا وذلك باجماع الامة وعن ابن زهرة في اصول الغنية والمختلف في مواضع من
فصول ما يقرب من ذلك ايضا وعن المفيد قده في كلامه حتى الفاحشة سئل عن الرجل يطلق ان المطلق
في مجلس واحد يقع من طلاقه واحدة انه قال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله و
اجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله الطلاق مرتان ثم بين وجه دلالته فابلا بعد واما السنة
فان النبي صلى الله عليه وآله قال كلما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد
بينا ان المرة لا تكون مرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلاثا فاوجبت السنة ابطال الطلاق الثلث واما اجماع
الامة فانهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق الثلث
للكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله وعن ابن ادريس قده في السرائر والمحقق قده في المسائل المصرية
حكايا عن المفيد والمرتضى القائلين بجواز ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات انه قال ان ما قول
لما يكتف اصناف السيد والمفيد ذلك الا عن هنا ولا نقص فيها لي ان اجماع الجريدة لا يذكر خلافه ان الصانف
ذلك الا ان هنا لانه من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت ناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المائعات
في الازالة ولا ما يوجبها ونحن نعلم انه لا فرق بين الماء والمائع في الازالة بل ربما كان غير الماء ابلغ فكلامه يطول

العقل ولها

العقل واما المفيد قده فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة عليهم السلام وعن المفيد قده في رسالة السهو
والنسيان من النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الخبر المروي في نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلاة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلاة فانه من اخبار الآحاد
التي لا توجب علما ولا عملا الى ان قال مع انه يتضمن خلاف ما عليه عصابة الحق فانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلاة
فريضة فعليه ان يقضيها اي وقت ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لصلاة فريضة حاضرة وان حرم ان
يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا قد فاته كان حظر ان يتنفل عليه قبل قضاء ما فاته من الفرض اولى هذا مع
الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا صلوة لمن عليه صلوة يريد بذلك انه لا نافلة لمن عليه فريضة ونقل عن ابن ادريس في السرائر في حكم
صلوة القضاء المؤقتة انه ادعى مكررا اجماع الاصحاب على فوريتها ووجوب تقديمها على الاداء في سعة وقته
وبطلان الاداء ان اقدم عليها قبل ضيقه واحال تفصيل ذلك الى رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال وقد بين
فيها وجه ما ادعاه من الاجماع على سبيل الاطلاق فقال اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت
على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب
الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد
بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم
الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع
احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه ونقل عنه ايضا انه استدل على
استحباب اذان العصر يوم الجمعة لمن صلى الظهر اربعا باجماع الامامية وغيرهم من المسلمين على استحبابه لكل صلوة
بوقته مفروضة الا ما اخرج بالدليل والاجماع وليس ما نحن فيه باقيا على اصله فان العمل تابع للعلم وفي الاستبصار في
حكم الخبر الواحد المروي عن الرضا عليه السلام انه يجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به
لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به الى ان قال بعد
على التخيير في المتعارضين الفاقدين لوجوه الترجيح بعض الاخبار الدالة عليه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان

وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على
صحتهما كان العمل بهما سائغا جائزا وقد يمكن ان ينزل على ما ذكره من الوجهين كثير من اجماعاته التي يدعيها
في الخلاف فحيث يستدل باجماع الفرقة واخبارهم ولاسيما اذا ادعى الاجماع على حكم ثم افتى في موضع اخر منه
من غيره بخلافه او ادعى الاجماع عليه ايضا او على ارادة الرد على المخالفين المنكرين لحجية اخبارنا المعلوم مع انها
مجمع عليها عندنا في الجملة ويؤيده قوله بعد الكلام المذكور وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها
لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في
الحلال والحرام لا يخلو من هذه الاقسام وكلامه في العدة في حجية خبر الواحد في مواضع ينادي بذلك ايضا وقد تقدم
بعضها في المسلك الثاني ومما يحتمل شيوع الوجه المذكور ما ذكره الشيخ في الخلاف في المسألة الاخيرة من كتاب
الشهادات ان الشاهدين في القتل ثم بان بعد القتل فسقهما قبل الحكم سقط القود وتكون الدية من بيت
المال قال دليلنا اجماع الفرقة المحقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة في الاحكام فعلى بيت
المال وقال بعده فيما اذا تعددت الشهود في الشهادة الرابعة حال المرض وعيب كلما عرفا عنه الاخر
ثلث بالجميع انه يخرج السابق بالوصية دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم لانهم اجمعوا على ان الكل
امر يحول الرجعة وهذا من ذلك الى ان قال فيما اذا رجع الشاهدان بعد حكمه في القتل والقطع انهما
وقالا تعمدنا كلانا وقصدنا ان نقتل او نقطع ان عليهما القود وقال ان دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
ودليله اجماع الصحابة وقد روي في ذلك قضيتان احدهما عن علي عليه السلام والاخرى عن ابي بكر ثم قال
فهاتان قضيتان مرويتان لا يعرف لهما مخالف ثبت انه اجمعوا عليه وكذلك ما حكى عنه في صلوة الخوف
بعد ان ذكر كيفية للاصحاب غير ما اختارها بالرواية عن علي عليه السلام ان الثاني اظهر وقد دل عليه الاية
واجماع الفرقة واخبارهم لانها تضمنت صفة صلوة الخوف ركعتين ولم يفصلوا بين حال السفر والحضر فيجب
حملها على جميع الاحوال وكذا ما عن المبسوط من ان اصحابنا اختلفوا في ذلك وقالوا اخبارهم بحالها بل

اشتراط

اشتراط السفر وعن الخلاف في صوم يوم الشك انه يجزيهم صومه بنية شهر رمضان مستدلا عليه باجماع الفرقة واخبارهم
وفي موضع اخر منه يجوز صومه بنية مرددة وفي موضع ثالث منه انه ان صامه بنية شهر رمضان اجزأه ثم قال وروي
انه لا يجزيه واستدل على الاول باجماع الفرقة واخبارهم على ان من صام يوم الشك اجزأه عن شهر رمضان الى
يفرق او نقل عنه في عتق كتابي انه قال اذا كان هو قد جنى جناية عمدا فانه لا يجوز اعتاقه في الكفارة وان كان
خطأ فديته على مولاه لانه عاقلته وعلى هذا الاعتبار ايضا فهذه العبارات واشباهها لا تكاد تنتهي
كلها او جلها الا بناء على هذا الوجه وان لم يكن متكفلا لبعض ما ذكرناه فيحمل على ان الجميع بعضها من جهة
اخرى لا ترتبط بالمدعى ولكن التحقيق ان هذا النوع من الاجماع المصطلح كما اشرنا اليه فلا يجوز اطلاق لفظ عليه
لكونه تدليسا وايهاما خلافا للحقيقة على المشهور بينهما سابق فهم لو ادعى من الالتباس بالقرائن خلاف كذا
لا يتحمل ويمكن الحكم بالجواز لان دعوى الاجماع ليس لاعتقاد غير المدعى عليه بل المتكفل الذي حصل المدعى ولذا
لا يجوز تكذيب من ادعاه دون توهم التلبيس باعتبار الموهوم في الحس يعني هنا ومن الجمع بينهما انه قد قال
وكما انهم نظروا عدم كون ذلك مرادهم كالعلم بالمراد ببعض تلك العبارات واما وجه عدم كونه اجماعا فلما مر
مرارا من ان الاجماع عندهم هو اتفاق الكل واما العدم كونه محققا للحكم الشرعي وان استلزمه واما النقض
الوهم الماخوذ منه هنا كما نظروا اليه بما يحكى عن المحقق في رسالة العزية حيث قال في مقام الطعن والقدح في هذا
الوجه ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع عليه لان المذهب
لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه
فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل عنهم
الا عموم ... وان كانوا قائلين به ولذلك ايضا لا عبرة بالاجماع السكوتي ولا بالطريق احتمال
الاذعان من تقية ونحوها واما حكمه من حيث الاعتبار فنقول بعد حصول الاستكشاف يختلف حاله باختلاف
الاستكشاف استقلالا وتضمنا والمسائل حدسا وحسا والامارات خفاء وجلاء ونحو ذلك والانضمام

ان حصول الاستكشاف في الجملة مما لا يقبل الانكار اذ لا استحالة في حصوله ولو بانضمام شواهد نظير ما
المتتبع الان في ذلك تفصيلاً وتحقيقاً لان الاجماع قد ينعقد على لفظ مطلق او قاعدة على سبيل الاجمال
ويراد ثبوت ذلك في الجملة من غير نظر الى عمومها وشمولها لما تحتها من الافراد وقد ينعقد على اصل القاعدة
على وجه العموم وشمولها لما تحتها فقد يستند الى الاجماع في تمام حكم المشكوك فيه من الافراد وقد يعتمد عليه في ترجيح
الاقوال وقد يستدل به في مقام يراد فيه جعله طريقاً الى اثبات ما يلزم منه ويتفرع عليه في نظر الفقيه
الاول فاما ان يراد جعله دليلاً مستقلاً على المطلوب اخذ منه حكم الفرد المشكوك فيه من دون
توسط الاجماع على اصل الكلي او معه اما في صورة اجمال معقد الاجماع فلا يصح الاستناد اليه الا في
اثبات الاجماع على القاعدة في الجملة لان في غيره لا يمكن الحكم بالعموم والاطلاق فانه يكون من الادلة اللبية بل
يجب الاقتصار في الحكم على الافراد المقطوعة بطريق خاص ينتهي اليه ويرجع في غيرها الى مقتضى الاصول والقواعد
من غير فرق في ذلك بين الصور المذكورة واما في صورة ارادة الاجماع على القاعدة على سبيل الكلية فيصح الاعتماد
عليه في مقام اثبات الحكم للفرد المشكوك بعد الفحص والبحث وعدم العثور على الخلاف فكونه كالاعتماد على سائر
العمومات والاطلاقات لانه يتصف بالعموم والاطلاق كباقي الادلة اللفظية ويكون المعقد كمتن من
متون الاخبار ولذا استدرك المحقق قده بعد كلامه المتقدم بقوله نعم يحكم بالعموم بعد ارتفاعها وعدم المخصص
لما هو معلوم حكماً ظاهراً او قطعاً وصرح به المرتضى في الذريعة والشيخ في العدة ايضاً حيث حكما بانه يجوز تخصيص
الاجماع اذا كان على لفظ عام ولم يعلم قصدهم للعموم ضرورة بل ظاهراً كما يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة
انتهى لكن قد عرفت من كلامهم وهو الحق في المقام ان الحكم بما حاصل بعد الجد في استفراغ الوسع لنيل الاحكام
ظاهراً ووجه ذلك هو طريق الاستدلال على حكم الفرد المشكوك فيه يكون هكذا ان هذا الشيء الفلاني مما يشكل
وكل ما دخل فيه القرينة فهو كذا في القرينة لا بان يدعى ابتداء ان هذا الشيء مما وقع فيه الاجماع وان آل
الاستدلال بالطريق المذكور بالاخرة الى ذلك ايضاً وبالجملة لا بد من توسط الاجماع على الكلي لكي يكون

كرعي للدليل

كرعي للدليل وهذا هو المراد من جعل الاجماع طريقاً الى الاثبات ما يلزم منه واما جعله دليلاً مستقلاً على الحكم او طريقاً
الى معرفة الاقوال فلا سبيل اليه ولا مجال له وجه لاحتياج الى الاستدلال واما الكلام في انه اذا كان المراد تعيين
قول الحجة فظهر حاله مما بيناه اما انه يحصل لاحد من سفراء الامام الغائب عجل الله فرجه وصلى عليه العلم بقوله
اما بنقل مثله له سراً او بتوقيع وكتابة او بالسماع منه شفاهاً على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمن الغيبة او
يحصل ذلك لبعض حملة اسرارهم ولا يمكنه التصريح بما اطلع عليه والاعلان بنسبة القول اليه والاتكال في ابراز
المدعى على غير الاجماع من الادلة الشرعية لفقدها وح فيجوز له اذا لم يتمكن من اظهاره بالافشاء او كان مأموراً بالاخفاء
لاجل وجه الاخفاء ان يبرزه لغيره في مقام الاحتجاج بصورة الاجماع خوفاً من ضياع ذلك الحق وحفظاً من اندراس الاثر
الحق بعد ظهوره وامثال ذلك من اذاعة سر الحق لغير اهله من ابناء الزمان ولا ريب في كونه حجة اما بالنسبة الى الناقل
فلعلمه بقول الامام واما لغيره فلكشفه عن قول الامام ايضاً غاية الامر انه يستكشف قول الامام بطريق
غير ثابت ولا ضير فيه بعد حصول الوصول الى ما انيط به حجية الاجماع ولصحة هذا الوجه وامكانه شواهد تدل
عليه منها كثير من الزيارات والاداب والاعمال المعروفة التي تداولت بين الامامية اذ لا مستند لها ظاهراً
من اخبارهم وكتب قدمائهم الواقفين على اثار الائمة عليهم السلام واسرارهم ولا امارة تشهد بان منشأها
اخبار مطلقة او وجوه اعتبارية مستحسنة هي التي دعتهم الى انشائها او ترتيبها والاعتناء بجمعها وتدوينها
كما هو الظاهر في جملة منها فتعين الانتهاء الى من ورد بعض اخبارهم عنه ومنها ما رواه والد العلامة وابن
طاوس قدس سره عن السيد الكبير العابد رضي الدين محمد بن محمد الاوى الحسيني المجاور بالمشهد الغروي
الذي هو هذه الساعة ينحو عن صاحب الزمان عجل الله فرجه وصلى عليه في طريق المكاشفة بالسحر وغيره الفرائض
ما نقل من كلام الشيخ قده ومنها قصة الجزيرة الخضراء المعروفة المذكورة في البحار وتفسير الائمة وغيرهما ومنها
ما سمعه بنفسه ابن طاوس في السرداب الشريف ومنها ما ذكر محمد بن علي العلوي الحسيني المصري في حال محبوسه
وهو بين النوم واليقظة وقد اتاه الامام عليه السلام مكرراً وعلمه الدعاء وقال في حفظه ما ابره واستجيب دعاه

وهو الدعاء المعروف بالعلوي المصري وغير ذلك ولعل هذا هو الاصل ايضاً في كثير من الاقوال المجهولة القائل فيكون المطلع
على قول الامام عليه السلام لما وجده مخالفاً لما عليه الامامية او معظمهم ولم يتمكن من اظهاره على وجهه وخشي ان يضيع الحق
ويذهب عن اهله جعله قولاً من اقوالهم وربما اعتمد عليه وافتى به من غير تصريح بدليله لعدم قيام الادلة الظاهرة بان
ولعل هذا الوجه ايضاً هو الذي دعا بعض المشايخ من اعتبار تلك الاقوال وتوقيعها عند اصحابه كان نقل الاجماع الكل
ابناء بكم القائلين العلماء كلا يجمعوا على الخطأ ولا طريق الى الجماع الا الوجه المذكور وقد قال بعض المحققين (في الهامش: موجب للعلوم)
من سادة في غاية بعد شرائط وقول كل من لا نعرفه وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم
بقول الامام عليه السلام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه عليه السلام
فيبرزه في صورة الاجماع جمعاً بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق انتهى ثم تكلم ما على الكلام في ذلك
ان هذا الوجه في غاية الندرة بحيث لا يكاد ان يقطع به بل قد يقطع بكذبه كما في زماننا الذي كثرت فيه الاهواء
الكاسدة وشاعت فيه الدعاوي الفاسدة حتى كاد ان ينتهي امره الى الهرج والمرج اذ قد يدعي اهل شرذمة
بصحبة الخضر عليه السلام فصدقه جماعة ويسمون بالخضرية واكثرهم مع ذلك انكشفت لهم حقائق الاشياء ووصلوا الى كنه
الامور فيتبعهم فرقة ويدعون بالكشفية وثالث انه نائب هذين بين عامة عجل الله فرجه وصلى عليه ادعاه جماعة
طائفة ويشتهرون بالبابية ورابع ينادي بعد هذه الدعاوي بان ما صوته الركن الرابع الذي لا يتم الايمان المراد
بعد الاقرار بالاركان الثلاث من التوحيد والنبوة والامامة الا بالاقرار به ومثلهم في كل زمان جماعة من اهل الضلال
فيجيبهم شرذمة فيعرفون تارة بالركنية واخرى بالشيخية اعاذنا الله من الاباطيل التي ابتلت بها ابناء زماننا حتى بعد
اشتهارهم فان اصابهم خيراً اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه ومع هذه الشبهات كيف يمكن
من تلك المقامات وعلى تقدير وقوع ما يمكن منها يختص بالاوحدي من الناس الذي لم يسمح الزمان بمثله الا في
بعض الاواخر والازمان وفي خصوص بعض المسائل الدينية بحسب الاستعدادات النفسانية والعنايات الالهية وهم
ليس من الاجماع في شيء كما ربما هو طريق المعرفة قول الامام عليه السلام ولا يصح حجة في حق الانام الا المجتهد القاصر المقلد

عليه وكمال

عليه وكمال بعد حصول العلم له يجوز نقل شيء من ذلك بحيث يرتفع البعد عن القواعد الشرعية واما المقلد فلذلك الكلام
ان ناقل مثله ولما كان ان ناقل مجتهداً فقد يتأمل ايضاً في حجية الاجماع الذي اطلع عليه من غير الطرق المعروفة والمدارك
المألوفة في حق غيره ولو كان الغير مجتهداً ايضاً فالامر اظهر والحاصل ان كلا منهما اما مجتهد او مقلد او يختلف وعلى كل
فاما ان يحصل العلم للمنقول له اولا وعلى حصول العلم اما بقائه باعتباره او لا فعلى كل واحد من هذه حكم ولا يبعد القول
باعتبار العلم لو حصل خصوصاً في مثل الادعية والزيارات التي يتسامح فيها وبعد العرض من ذلك كله لا ينحصر اظهار الحق
في ابرازه بصورة الاجماع لان الاجماع المنقول له ان كان مجتهداً فهو عالم بمواقع الاجماع ولا يمكن دعواه في مقابلته ولا
يصير له حجة عليه لو لم يعلم بمواقعه ولو فرض كون ناقل مقلداً فالامر اوضح اذ ليس ح له حجة على المجتهد بل الامر
بالعكس بل دعوى الاجماع بهذا النهج من الجملة الشرعية في غاية البعد من المقلد وان كان قد يتمكن من تحقيق حاله
ايضاً وان كان مقلداً فكما يمكن ان يقال له ان الحكم الفلاني مما ادل عليه الاجماع يمكن ان يقال له انه مما دل عليه
الاخبار اذ لو تمكن من فهم احدهما تمكن من فهم الاخر غالباً والا فالامر ملتبس عليه على التعبير بل التعبير الثاني
ادخل بالواقع كما لا يخفى ولو فرض في ذلك كون الناقل مقلداً فالامر ابعد وبعد الاغماض عن ذلك فالمراد الواقع
ما هو عليه ما المانع عنه فان كان خوف عدم القبول فلا يصلح مانعاً اذ شأن الحامل للحق اظهاره كي ينقطع العذر
وتنهض الحجة ويكمل البيان قبل ان لا من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وليس من باب الامر بالمعروف المشروط بظن
التأثير كما لا يخفى وان كان المانع هو الخوف من عموم البلوى او خصوص من ينقل له او الاصل المخالفة للمذهب فيجب
عليه الاظهار بصورة الاجماع ايضاً لانهم لا يعولون على اجماعاتنا ايضاً ولو كان المنقول له مجتهداً من العامة
اظهر بعضهم لو ادعى له اجماع المسلمين فيمكن لكنه لو كان مجتهداً يتمكن من الانكار والا فلا حاجة الى دعوى اجماع المسلمين
وفرض كونه مأموراً ايضاً بالاظهار حتى في خصوص هذا اللفظ مع فرض كون المنقول له عامياً مجتهداً او مقلداً لا يمكن دعوى
القطع على فساده وما قيل من ان ابعدها المشهور والمطلق لفظ الاجماع عليه مما لا يقبل الانكار سيما عند المتأخرين بل
سلكه في الاجماع يرجع عند التأمل الى الشهرة الكاشفة عن رأي الامام عليه السلام وكان وجود الخلاف لا يضر بالاجماع

على مسلكهم وكذلك لا يضر وجود فيها ايضا ولو لم يأخذ بها العلم بوجود المخالف ولو نادرا كما هو الغالب
على ما ستشير اليه من معناها اللغوي كما عرفت ولو مع عدم العثور عليه فالامر ظهر مع العفو عن ذلك نعم
يبقى الاطلاق المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام بعد فرض راويين عادلين في العدالة
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه بناء على القريب الادنى من ان المراد بالمجمع عليه المشهور وكذا في
مرفوعة زرارة حيث سأل عليه السلام جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما نأخذ قال
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر بناء على ما سيأتي من عدم ارادة الاجماع المصطلح من الموصول
وبالجملة فاطلاق لفظ الاجماع على المشهور مشهور ولو في غير ذلك ولكن المحقق الاول فان الاطلاق المذكور ليس على
الحقيقة قطعا بل هو مجاز [illegible] والمشكوك فيه هنا
قد يكون الحكم الواقعي وقد يكون الظاهري وقد يكون الواسطة وقد يكون الدليل المعتبر وقد يكون عدم الدليل
كما قد يكون مفيدا للعلم العادي وقد يكون مفيدا للظن المعتبر وقد يكون مفيدا لمطلق الظن الى غير ذلك مما
ذكرنا في مسألة المتأخرين اما حال العامي حيث افادتها الظن فيقصد [illegible] الباب الثاني من الكتاب
انا بينا على اعتبارها من حيث مطلق الظن بناء على دليل الانسداد والملازمة فيتجه الاشكال في اعتبارها سواء
كانت في رواية او فتوى حصل الظن منها بالحكم الواقعي او الظاهري او غير ذلك مما تقدم لكنه ليس من باب
الاجماع مع ان دليل الانسداد غير سديد على ما يجيء في بابه انشاء الله وان بينا على اعتبارها من باب
الظن الخاص واحتججنا عليه بادلة حجية الخبر من باب مفهوم الموافقة [illegible] كما وقع
من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة
العدلين او بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او في الفتوى كما تقدم
[illegible] عن الذكر حيث استوفى كلام من الحقها بالاجماع ان اراد الالحاق في الحجية او بالتعليل المذكور في

المقبولة

تلك المقبولة نظرا الى ان التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه بعد الامر بالاخذ به ظاهر في اعتبارها الا في خصوص
الرواية كما هو مورده او مطلقا بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه
في قوله ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور فيما الامر بالاخذ بها في مرفوعة زرارة في قوله عليه السلام خذ بما
اشتهر بين اصحابك بناء على ارادة مطلق المشهور من الموصول بقرينة قوله عليه السلام ودع الشاذ النادر ولا
اشكال في حجيتها الا ان اثبات ذلك ايضا دونه خرط القتاد والاستناد الى الوجوه المذكورة واضح الفساد
اذ يرد على الاول ان الاولوية الظنية اوهن من الشهرة بمراتب فلا يتمسك بها في حجيتها فتأمل مع ان الاولوية
ممنوعة اذ المناط في حجية الخبر ليس مجرد الظن ولهذا نسميها بالمفهوم الموافقة لا يوافق الاصطلاح مع
ان في شمول ادلة خبر الواحد للخبر الحدسي كلاما وعلى الثاني ان قوة الظن ان استند في اعتبارها الى دليل الانسداد
ففيه ما عرفت او الى دليل خاص فمفقود في المقام والعجب عن الشهيد قده بعد انه لا يعمل بمطلق الظن كيف يعول
هنا عليه وعلى الثالث عدم دلالة الروايتين على اعتبار خصوص الشهرة ضرورة انه كما يمكن حمل لفظ المجمع عليه
الى الشهرة الفتوائية بقرينة قوله عليه السلام ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور كذلك يمكن العكس بان يراد بالمشهور
المنفي الاجماع ضرورة ان الشهرة لا تنافيه بل تحققه وتناسبه اذ المشهور بمعناه اللغوي هو الواضح المعروف من
قولهم شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم
ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها الباقون فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة بخلاف
العكس ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من الامر المشكل والاولى منعه للاستشهاد بالتثليث
التثليث ومنه يعلم ان المجمع عليه لو اريد منه الشهرة ايضا لا يدل على اعتبارها بالمعنى الاول مصطلح عليه اهل الاصول
فان الظاهر انه اصطلاح مستحدث ولا يمكن حمل الرواية عليه كما هو ظاهر ومن ذلك يظهر الجواب عن المرفوعة
لان المراد بالشهرة فيها ليس هذه الشهرة المصطلحة بل المعنى اللغوي الذي هو هنا معروفية احدى الروايتين التي
يعرفها جميع الاصحاب من حيث الرواية مع ان ارادة الشهرة الفتوائية مما لا يمكن لانه يكون واقعة في طرفي

المسألة فتقريبها بعيد انها معا مشهوران ادخل شاهد على ارادة الشهرة من حيث الرواية لانها لا يمكن ان تصاف
الخبرين المتعارضين بها لا الشهرة الفتوائية ودعوى ثبات حجيتها بذلك كما لا يخفى على ان ثبوت حجية الشهرة الظنية
او نفيها ما لا يرتبط بمحل الكلام اذ المقصود هنا هو الكشف القطعي عن قول الامام عليه السلام دخولا ودليلا اما حالها من حيث
افادة العلم فيها اذ حصل منها العلم ولو العادي منه فلا اشكال في حجيتها وحجية المنقول منها وان لم
يطلق عليها عنوان الاجماع سواء حصل الكشف عن الحكم الواقعي او الظاهري او الاعم او الدليل المعتبر الدال
عليه حكما كما حكي او غير ذلك مما تقدم واما بيان ان الواقع فهو ان حصول العلم منها وان كان ممكنا عقلا وعادة
خصوصا بعد انضمام جملة من الامارات والشواهد الا ان العلم العادي بالنسبة الى مطلق الحكم الشرعي [illegible]
تخلو من بعد لكل محقق [illegible] فلو حصل لاحد لا يمنع من عمله عليه [illegible] كالاجماع
يحصل له لا يمنعه من العمل بالاصول والقواعد اذ يختلف ذلك باختلاف حاله في الموارد هذا تمام الكلام في
ما ذكر للاجماع المحقق البسيط من الاقسام والاحكام **المرحلة الثانية** في الاجماع المركب **فاعلم**
الكلام في الاجماع المركب تارة في بيان البساطة والتركيب والفرق بينهما وبين عدم القول بالفصل واخرى في جواز
الخرق وعدمه فهنا مقامان **الاول** في الاول وحاصل القول فيه ان الاجماع عندهم على قسمين بسيط ومركب
فالبسيط هو الاتفاق الحاصل من الاقوال الكثيرة المتحدة المضمون على حكم واحد من الاحكام الشرعية والمراد بالاقوال
ما يعم فتاوى الكل ومن بمنزلتهم من اهل الحل والعقد ومطلق الحاجة الكاشف عن آرائهم عن رأيه عليه السلام
كي ينطبق على جميع المسالك المذكورة وليس المقام مقام تعريف اصل الاجماع بل المقصود تعريفه باوجه الفرق
بين البسيط والمركب وهو اتحاد المضمون ووحدة الحكم فزال بعض القيود المعتبرة في اصل المجمع المأخوذة
فيه ونعرف هذا القسم [illegible] وجمع النظر في تعريف الدليل القطعي اعتبارها [illegible]
مطلق الدليل كما اشرنا اليه في اول الكتاب بل قد بينا هناك عدم الحاجة الى اخراج [illegible]
بتعدد الاجماع في الخارج وان لم يكن وجود [illegible] الاول كما ان البساطة ظاهرة [illegible]

[illegible]

فلان

فلان اجماع الف اجماع بسيط انعقد كل منها على حكم واحد لا يوجب تركيبا في شيء منها لان المعيار الذي هو
وحدة الحكم في خصوص كل من اجماع متحقق هناك قطعا فتكون اجماعات بسيطة لا مدخلية لاعتبار انضمامها
ومشاركتها بعد تباينها في تركيب شيء منها كما ان اجماع الف شيء بسيط لا يستلزم التركيب فيما عدا المركب منها
ليكون هناك مركب منها ووصف الاحكام بالشرعية [illegible] انعقاد الاجماع على
ايضا والمركب بخلافه فهو الاتفاق الناشي من الاقوال المختلفة المفاد على حكمين او احكام مع عدم انعقاد
على كل واحد منها [illegible] كحرمة الجهر في ظهر الجمعة واستحبابه حيث اختلفوا فيه على قولين فالقول بوجوبه
مثلا خرق الاجماع المركب او بعدد كتبديل الركعتين من جلوس بركعتين من قيام في الشك بين الاثنتين
والثلث وبين الثلث والاربع فمن قال بجواز التبديل قال به في المقامين ومن منع منع منه فيهما فالقول
بالجواز في احدهما دون صاحبه خرق للاجماع المركب واحداث قول ثالث فان قلت لا معنى لهذه القسمة لان
الاجماع في صورة اختلاف الاقوال بسيط ايضا كصورة اتفاقها اما بالنسبة الى الاحتمالين فلا اجماع
وبالنسبة الى نفي الثالث هو بعينه امر واحد وبعبارة اخرى لا اجماع في موضع التركيب ولا تركيب في موضع
الاجماع قلت الوجه في ذلك ان غرضهم اعتبار البساطة والتركيب في منشأ الاجماع لا في حقيقته بمعنى ان الفتاوى
ان كان المراد واحدا سمي الاجماع بسيطا او متعددا كان مركبا والا فان الاجماع المركب حقيقة اجماع بسيط ثم ذكر
في الاعتراض [illegible] الاجماع البسيط من الاحتجاجات والاعتراضات والاسئلة والاجوبة
من غير حاجة الى اعادة الكلام وايضا لا يعقل التركيب في الاجماع من جهة اخرى هي ان الاجماع عبارة عن اتفاق
الاقوال وتطابق الاراء وهو معنى واحد لا يتحقق [illegible] حصول التطابق المذكور وهو بالنسبة الى احد
الطرفين لا يتحقق [illegible] المتأخرين لعدم حصول الاستكشاف بمجرد ذهاب طائفة من قول الامام
بعد حصر [illegible] الخلاف فيهم وان كان الاتفاق [illegible] كافيا لحصول الاستكشاف المذكور [illegible]
الخلاف وبالنسبة الى نفي الثالث [illegible] اجماع [illegible]

على القولين عند القائل بان اتفاقهم عليه بالفصل والعزم وامثاله كما بادى به غفلتهم عنه بعض الاجلاء
والمانع انعقاده على ذلك ايضا فهو ليس الا ركبا واحدا بسيطا وكما انه لا يعقل التركيب في غير الاتفاق
المذكور من الافعال كالضرب والقيام والاكل والشرب ونحوها فانها لا يخرج باسلفه بعد او مسايرة وصف
البساطة لاستحالة صدور الفعل الواحد من اكثر من فاعل وكذا حال الاتفاق المذكور فانه ايضا فعل من الافعال
وحدث من الاحداث فاما ان لا يكون حاصلا او حاصلا مع البساطة الا انهم وصفوه بوصف التركيب نظرا
الى وجود التركيب في منشأه وجرى اصطلاحهم على التسمية بذلك فالتوصيف المذكور نظرا الى وصف حال المتعلق
كما ان التوصيف بالبساطة بيان الواقع فالاتصاف المذكور نظر اتصافه بالجهة كما انه ليس من جهة كونه جهة
مستقلة بل من جهة لا ستمال الاحوال عليه فولها الجهة تمامه مقترن سابقا كذلك اتصافه بالتركيب من جهة
نشوه من مركب وهذا ظاهر لا سترة عليه ثم انك بعد التامل فيما ذكرنا تعرف ان المعيار في الاجماع المركب
هو وجود الخلاف وانه اتفاق حصل من المختلفين كما ان المعيار في عدم القول بالفصل الذي هو من اقسام الاجماع
عندهم ايضا هو وجود العلقة بين الطرفين واتحاد المناط في كلا الشطرين وانه عبارة عما اذا كان هناك
كلا اتفقوا بعد ذهابهم الى التنصيص على حكم بعض افراده مع سكوتهم عن باقي الافراد على ان الحكم في الافراد
واحد وينبغي ان يقدم ان النسبة بينهما هي العموم من وجه مادة الافتراق من جانب الاول ما اذا لم يكن ارتباط
بين المسئلتين كصلاة الجمعة والوجوب الجمعة في زمن الغيبة وحرمة العصير فالقول باستحبابها او حرمة
بالفصل لعدم وجود العلقة كي يتحقق فصلها ووصلها بل هو خرق للاجماع المركب وكذا هذه وهذا حرمة
الحرمة السجدة في الصلوة لقراءة العزيمة فيها وجمع اهل الوجوب فيها فالقول بالكراهة او الاستحباب خرق
للاجماع المركب وليس من باب القول بالفصل وكذلك فسخ الامة الموطوئة بالعيوب المعهودة فان الامة
بين قائل بالفسخ بكل واحد منها وقائل بعدمه بشيء منها فالقول بالفسخ في بعضها دون بعض خرق للاجماع
المركب وهذا المثال الاخير يظهر من بعض المتاخرين والصواب صحة مادة الاجماع لوجود المتعلق الجامع بين

جانب ثاني

جانب ثاني ان الافتراقين قائل بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقائل بان المسلم يقتل والبيع صحيح
فالقول بالقتل وعدم صحة البيع قول بالفصل وكذلك مسئلة نجاسة خرء ما لا يؤكل لحمه من قائل بالنجاسة في
جميع الافراد ومن لم يقل بها لم يقل في شيء منها فالقول بالنجاسة قال بها في جميع الافراد ومن لم يقل بها لم يقل في شيء منها
فالقول بالنجاسة في بعض دون بعض قول بالفصل وامثال ذلك مما يكون مظنة الفصل والوصل مع وجود العلقة والاتحاد
بين المسئلتين وعدم وجود اختلاف في البين وامثلة كثيرة تعرف عاجلة منها في الاقسام الاتية اشهرها ما
الاجماع فهو كل موضع وجد فيه الاختلاف الذي هو معيار الاجماع المركب والارتباط الذي هو مناط عدم القول بالفصل
كالغسل في وطء الدبر فمن قال بوجوبه قال به في دبر الرجل والمرأة ومن لم يقل بالوجوب لم يقل في شيء منها فالقول
بوجوبه في دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وقول بالفصل وكالفسخ بالعيوب المعروفة على ما اشرنا اليه وكغسل
الجمعة وصلوتها فان منهم من قال بوجوبهما معا ومنهم من قال بوجوب الصلوة تخييرا واستحباب الغسل
فالقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة عينا خرق للاجماع واحداث قول ثالث ونحو ذلك مما سيأتي انشاء الله تعالى
وما ذكرنا من ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ان اكثر العلماء اهملوا ذكرها ومنهم من ذكرها وتكلموا على كل
منهما في اصل خاص وعنوان على حدة كما يشهد به كلام المرتضى قدس سره في الذريعة وغيره من القدماء والمتاخرين ففي
الذريعة فصل في ان الامة اذا اختلفت على قولين او اكثر فانه لا يجوز احداث قول الثالث ثم قال بعد فصل فصل
في الاجماع على انه لا فصل بين المسئلتين بل يمنع من فصل بينهما وكذلك القاضي في المنهاج وشارح التنقيح
المحقق في حكم المعارج والرازي في المحصول والحاصل وغيرهم فما قد يقال ان بينهم من ان النسبة بينهما
هو التساوي كما ادعاه كلام بعض العامة فهو مما لا يصغى اليه وكذلك ما يظهر من الشارح المذكور من ان النسبة
بينهما هي العموم والخصوص مطلقا حيث قال بعد تقسيم الحكم المختلف فيه الى المتحد والمتعدد وذكر ان القسم
الاول ثم قسم القسم الثاني الى اقسام لانه اما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في اخرى
وعند البعض عكس ذلك او يكون عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين وذكر

امثلة كثيرة لهذا القسم ثم قال هذا وينبغي هنا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم كهذه المسئلة
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب الى ان قال واما ان يكون الثابت عند
البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما وذكر لهذا
القسم ايضا امثلة فان ظاهر كلامه الى ان قال انه ان النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقا لان الظاهر من
هذه اللفظة عند الاطلاق سواء جعل الاشارة الى القسم الثاني او الى القسم الثاني بتمامه وهو من ... ما
توهم ابي ثم ان الاجماع المركب هو الاختلاف الناظر الى نفي الثالث وعدم القول بالفصل لا يكون ناظرا
اليه والتحقيق هو ان يقال ان الاجماع المركب هو استخراج الاتفاق الحاصل من الاختلاف في حكم موضوع
واحد وعدم القول بالفصل هو ذلك ايضا لكن مع تعدد الموضوع لا يمنعوم امكان خروج وحدة الموضوع
في الثاني وتعدده في الاول الا لا سيما انه عقلا كما صرح به بعض المتاخرين واشرنا اليه وشايع وحدة
العنوان في كلام الحاجبي والعضدي وسيد المحققين البهائي وشيخنا الشيخ بل يحتمل ان مرادهم هو ذلك وكلامهم
جار عليه لو ثبت الاصطلاح هنا ويشهد على ذلك بعد ظهوره عنا ونحن فيه ان الاسنوي قال بعد ان ذكر كلام
الاول في عدم القول بالفصل وهو قوله ثانيه اذا لم يفصل المجتهدون بين المسئلتين في ما ... وهذه المسئلة
قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد الاطلاق الى بقية احداث القول الثالث فيها ولاجل ذلك
لم يفردها العضد ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسئلة واحدة وحكما عليهما بالحكم السابق ونعني الفرق بينهما
ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا والتي قبلها فيما اذا كان متحدا انتهى محل الحاجة ويمكن
ان يكون كلام الشارح المتقدم ناظرا الى ذلك ايضا لظاهر بجعل التقسيم المذكور في القسم الاول وهو ما اذا اتحد
الموضوع في وحدة الحامل التي فيه زوجها حيث اعتدت على قولي العدة بابعد الاجلين ووضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث وبالاشهر لجميع العدة قائم على مذهبين ضعيفين من ...
لحمل الحال وهذا ... ان المال لها في زمانه قول ثالث ومثال ان عقد ابن سريجان في ان العدة لا تنقضي بالاكثر

هو الشيخ محمد ... في حاشيته على المعالم

وحدها

وحدها وان الحبلى لا ترجم وكل منها امر واحد وهو حكم شرعي ثم قال واما مسئلة الربوا فضم الفتح بين الحنفي
الطعم مع الجنس فهما اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الاسماء ...
نفى اللبس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد باعتبار ولو كان امرا واحدا ... حكما شرعيا بخلاف مسئلة
الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما اشتركا في امر واحد وهو حكم
شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند
الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع الا ان القول بان كل واحد واجب فلا يكون خلافا
للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فنقول الوجود يخالف الاجماع فنقول الافتراق ليس حكما شرعيا
لعدم حكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق
حكما شرعيا كما اذا اخبر امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا
يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخر فثبوته من كليهما او عدم ثبوته من احدهما ينتفي
اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي ثم قال واما الثاني وهو ما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في
صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او
ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلافا في الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة
المس ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا
كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وبعكسه قول الشافعي فهما اشتركا في
امر واحد ولو جعل احد الامرين من شرط كما تقدم ولو قيل اشتركا في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة
فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فلمس فالذي يخطر
ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة بالاجماع لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي
انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا يتعلق احدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون

خطأ او في الخروج مصيباً في المسح فالشافعي يكون مخطئاً في المسح مصيباً في الخروج والنبي عن ضرورة كونه مخطئاً في
احدهما ان يكون مخطئاً في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في
الصورتين وسمي هذا بعدم القول بالفصل الى آخر ما نقلناه ثم قال بعد التمثيل بالمثالين المتقدمين في مقام انهما
من باب الاجماع المركب او عدم القول بالفصل ان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر الى شمول الوجود
وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي يكون الافتراق ابطالاً للاجماع نظيره ان الاب [illegible]
اجبار البكر البالغة في النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد
خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعاً
عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكماً شرعياً وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم
يعهد حكماً شرعياً واما ان يكون الثابت عند البعض الى آخر ما نقلناه وانت اذا تأملت تجد فيه شهادة على
ما قلنا بل التأمل فيما ذكره في المسئلة يعلم ان ليس مراده من قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا ان النسبة
بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً فانه بعد ذكر تحقيق الماتن اذا اختلفت الصحابة في حق [illegible] يكون اجماعاً على
نفي قول ثالث عندنا [illegible] عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وارث الجد مع الاخوة ومسئلة ان علة الربوا
هو القدر مع الجنس كما هو مختاره او الطعم مع الجنس كما عند الشافعي او الطعم والادخار مع الجنس كما عند المالكي
وان القول بان العلة غير ذلك احداث قول [illegible] ومسئلة الزوج مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب ثم قال
لا يثبت ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل ثم ذكر انه اعم من مسئلة الخارج من غير السبيلين ثم جاء وقال بعد
هذا يسمى اجماعاً مركباً فالحاصل مما ذكرنا من ان الاجماع المركب في مسئلة واحدة وموضوع واحد وعدم
القول بالفصل في مسئلتين ما ذكره في [illegible] حيث قال في الاجماع المركب اذا اختلف اهل العصر على قولين لا
يتجاوزونهما فهل يجوز احداث ثالث ومثاله رد البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً وفسخ النكاح

بالعيوب المخصوصة

بالعيوب المخصوصة وفي عدم القول بالفصل [illegible] الامة بين مسئلتين الى ان قال كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين وكذا ما ذكره بعض المحققين في حاشيته والظاهر من غيرهما [illegible] من ان الفرق بين المسئلتين
مع اشتراكهما في كون كل منهما اجماعاً مركباً عند القوم ان الثانية ما جرى فيها النص على عدم الفصل كما يستفاد من
حيثية الاجماع وايضاً [illegible] بخلاف الاول [illegible] كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا ويعلم بالتأمل فيما ذكرنا ايضاً ما
في كلام بعض المعاصرين حيث علل كون النسبة بينهما هو العموم من وجه بعد ما جعل الاجماع المركب عبارة عن الاجماع
المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد في موضوع واحد ومثله بالجمعة في ظهر الجمعة على ما مر
عدم القول بالفصل عبارة عن ذلك الاجماع مع تعدد الموضوع ومثله بما تقدم [illegible] الركعتين [illegible]
ركعة [illegible] الاتفاق على عدم الفرق بين موضوعين [illegible] مثلاً من غير ان يستقر الآراء على
التعيين [illegible] على مذهب العامة او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال الوجوب التخييري في حقه كما نقرئنا
على مذهبنا او لعدم علمنا باستقرار الآراء عند الفريقين ثم قال والاظهر ان يختص الاجماع المركب بالمتحد
فيه مورد الاقوال ويجعل ما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين
وذكر احكامها انتهى [illegible] كون الحكمين او الاحكام [illegible] الاجماع في [illegible]
ومن البين ان الحكمين او الاحكام [illegible] الاجماع [illegible] لم ينعقد على كل واحد من الحكمين او الاحكام لم ينعقد على
مجموع الحكمين او الاحكام [illegible] كون الاجماع منعقداً على حكمين او احكام ما لم يجوز فيه بارادة الانعقاد
على نفي الثالث فما زاد اما في الاجماع المركب فلوحدة الموضوع وتضاد الحكمين او الاحكام المانع من صدق
عنوان الاجماع واما في عدم القول بالفصل فلان الموضوع فيه وان كان متعدداً الا ان [illegible]
[illegible] من الصدق [illegible] ان [illegible] هذا الاجماع بالتركيب وقد عرفت تحقق القول
فيه وان التركيب انما لوحظ [illegible] التعليل المذكور لا يفيد ازيد من تخلف عدم القول
بالفصل عن الاجماع المركب لان فيما فرضه [illegible] في عدم القول بالفصل لعدم اخذ استقرار الآراء [illegible]

يصدق الاجماع المركب [illegible] وانت [illegible] اثبات كون النسبة بينهما هي العموم من وجه [illegible] الزيادة
الافتراق لا تنحصر فيما ذكره [illegible] ما بيناه فتدبر وثانياً بان قوله والاظهر الى آخره يدل على ان القوم يجعلون
الاجماع المركب اعم مما اتحد فيه المورد وعدم القول بالفصل مختصاً بما تعدد فيه المورد وان ما ذكره هو من [illegible]
المختصة وانت خبير بان كلا منهم التي اشرنا اليه [illegible] بوحدة المورد في الاول وتعدده في الثاني
هذا ويمكن [illegible] الوجوه المذكورة بنوع عناية [illegible] على الذكرين بان الاحسن ان يجعل
المسئلتين في العنوان وشرح الحكم كل منهما على [illegible] برهان كما فعله [illegible] وصاحباه والمقدم
اثرهم من الاعيان [illegible] رعاية [illegible] العلامة في النهاية [illegible]
كل مسئلة [illegible] موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض
والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاقوال الثلاثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي
وبعض [illegible] بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي وبعض بالانقسام فهل يجوز لمن
بعدهم ان يقول بالثالث انتهى محل الحاجة منه لكنه وان اشتمل كلامه على رؤس اقسام الاجماع المركب الا
انه لا يندرج فيه عدم القول بالفصل لان كلامه في فرض موضوع [illegible] كلياً والحكم [illegible] افراده
واحسن منه ان يقال المسئلة المختلف فيها اما ان يكون متحدة او متعددة وعلى الاول فاما ان يكون الموضوع
[illegible] كلياً [illegible] القولين [illegible] باعتبار بعض افراده كمسئلة وجوب الغسل [illegible]
بوجوبه [illegible] كذلك ويكون الثالث [illegible] في بعض افراده [illegible] ما يكون
مرجع القولين الى الايجاب الكلي والسلب الكلي ومرجع الثالث الى [illegible] من ايجاب جزئي وسلب جزئي و
اما ان يكون كذلك لكن يكون منافاة الثالث للقولين من جهة اصل الحكم لا من جهة الكلية والجزئية
بعد توافقهما في الجهة في الحكمين كمسئلة [illegible] ظهر الجمعة حيث [illegible] قائل باستحبابه وقائل بحرمته
فان منافاة الوجوب لهما من جهة منافاته [illegible] الاستحباب والحرمة والصور التي ذكرها العلامة [illegible]

كل واحد

كل واحد من قسمي المذكورين واما ان يكون ازيد من امر واحد من دون جامع كمسئلة حرمة قتل المسلم بالذمي
وعدم صحة بيع الغائب او مع وجوده كمسئلة الفسخ بالعيوب وعلى كل من هذين فقد يعلم اتحاد طريق المسئلة
كمسئلة الزوج مع الابوين والمرأة مع الابوين ومسئلة ارث العمة والخالة وقد لا يعلم كمسئلة القتل والفسخ
وعلى كل تقدير فاما ان يكون القول الثالث رافعاً للحكم جميعاً او لا وعلى كل حال فاما ان يكون المجموع قد نقل
على عدم الفصل اولاً وعلى الثاني فاما ان يعلم مستند القولين ام لا وعلى الاول فاما ان يقطع بحقيقتهما معاً او
ببطلانهما [illegible] او بحقية احد المستندين وبطلان الآخر ويمكن استخراج الامثلة مما مر والصور [illegible]
مادة اجتماع الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وما يكون مادة افتراق الاول عن الثاني او بالعكس هذا [illegible]
[illegible] بعض اقسام الآخر كدعوى [illegible] الاختلاف [illegible] عدم المخالف او عدم ظهور المخالف [illegible]
اشكال في حكم [illegible] والحجية على [illegible] عدم الرجوع الى القسمين المذكورين والا فلا [illegible] كما لا يخفى

المقام الثاني في [illegible] حكم هذين الاجماعين الذين [illegible] في الفقه والاصول [illegible]
الان هذين الاجماعين بالنسبة [illegible] استلزامهما [illegible] افراد الاجماع البسيط [illegible]
المذكورة بالتركيب في الاول [illegible] وبعدم القول في الثاني دون القول بالعدم لاجل عدم [illegible]
بالعدم واستنباطه من قول [illegible] الطائفتين [illegible] اعني [illegible] وعلى هذا فالكلام في
حجيتهما على التقدير المذكور هو الكلام في حجية اصل الاجماع بعينه فاذا حصل العلم [illegible]
في اعتباره ووجوب اتباعه من غير فرق في ذلك بين المسائل [illegible] الجهة ولا بين الادلة [illegible]
حصول العلم [illegible] الامام [illegible] الجهة الاولى [illegible] وذلك [illegible] الاجتماع [illegible]
عند الامامية لكون حجية قول الامام [illegible] من الاوليات [illegible] البرهانيات ولا عند العامة للادلة النقلية العقلية
والنقلية السابقة باعتقادهم واما من الجهة الثانية التي [illegible]
[illegible] اذا افترقت الامة باسرهم [illegible] عدم كونه [illegible] حصول الاجماع

[illegible]

على مسلكهم على قولين وصار فرقة منهم الى احدهما والاخرى الى الاخر من غير تجاوز عنهما الى ثالث سيما بعد ملاحظة
كمال فطانتهم وعدم غفلتهم عن ثالث وخصوصا بعد الفحص البليغ وعدم العثور عليه وعدم تصريحهم به [illegible]
يمكن ان يحصل العلم بكونهم مطبقين على نفي الثالث وكون المعصوم عليه السلام راضيا بذلك فائدة [illegible] الانتقال هنا
بما ذكرنا يستفاد من عدم امكان العلم بالاجماع على هذا المسلك لانا نقول ان كلامنا في المقام في اثبات امكان
العلم بنفي الثالث في المسلك المتاخرين الذي لا يمكن ذلك فيه على ما سياتي لا في حصول العلم باصل الاجماع
وهو وان كان لا يتم الا باثبات امكان حصول العلم بنفي الثالث عقلا الا ان امكان هذا الالتزام موضع
هنا على نقيض ما شاة واستقصيه كما اذا سلم قاعدة اللطف في الاجماع على مسلك الشيخ قده ومن تبعه كذلك
ايضا وكما يمكن استعلام الاجماع على نفي الثالث بناء على المسلك المزبور بعد فرض حصوله كذلك يمكن استعلامه
على النفي المذكور بعد تسليم قاعدة اللطف بناء على مسلك الشيخ قده فان من عدم ردع الامام عليه السلام لو اجمعوا على قولين لا
يتجاوزونهما الى الثالث وبنينا على وجوب ردعهم عليه عليه السلام لو كانوا على الباطل حينئذ يستكشف من عدم الردع رضا
بما اجمعوا عليه ويحصل العلم بان نفي الثالث هو قوله فقد ظهر ان تحصيل العلم بقول الامام عليه السلام اللازم منكشف
الاجماع على نفي الثالث مما لا ينبغي الاشكال فيه على هذين المسلكين انما الاشكال في استعلام ذلك على مسلك المتاخرين
فانه لا يخلو عن صعوبة بل ربما [illegible] عدم الملازمة بين حصر جماعة الفقهاء في قولين [illegible]
واتفاقهم على نفي الاستحباب مثلا لان [illegible] بين كونهما [illegible] على الافتاء بنفي الاستحباب على تقدير
انكشاف فساد مدرك الحكم بالوجوب والحرمة عندهم وبين استلزام العقل بحكم الحكيم بنفي الاستحباب من باب
[illegible] والذي يمكن استكشاف الاجماع منه على نفي المذكور هو الفرض الاول الذي [illegible] في الاتفاق على
الافتاء بنفيه واحد وهو لا يكون الا في المسلكين الاولين واما في هذا المسلك فلا ينبغي الارتياب على هذا النهج
النفي المذكور اما من حيث [illegible] الاثبات المتضادين ولا استحالة في حصرها [illegible] الافتاء بثبوت
الثالث لو ظهر عندهم بطلان مستند [illegible] القائل بالوجوب مثلا [illegible] الاستحباب في استفادة الحكم

هو الوجوب والقائل بالحرمة انما نفيه لزعمه ان الموجود هو الحرمة فاذا تبين عندهم عدم نهوض ما اخذ الحكمين عليهما ينتفي النفي
الذي هو مبني عليهما لان زوال العلة يستلزم زوال المعلول وان شئت قلت ان النفي المذكور شرط بقاء الحكمين تحقق
ما دام الاعتقاد بهما باقيا فينعدم بانعدامهما بل السر فيه ان [illegible] لنفي الثالث [illegible]
القولين من باب تضاد كل منهما مع [illegible] العقل [illegible] ولا استحالة في كونهم غير متفطنين للثالث بالمرة فالم يمكن
[illegible] لا يمكن استكشاف الاجماع عليه كي يستعلم منه رضا الامام عليه السلام واما لو اختلفت كلمات المقام فلا يمكن
ذلك فيه [illegible] الا في صورة تطابق [illegible] بعضها ببعض [illegible]
على نفي الثالث بخلاف ما اذا اختلفت فان كلا منهما [illegible] ولا يمكن [illegible] كون كل منهما
لبيان مذهب المفتي حسبما ادى اليه اجتهاده فان كان المزبور من [illegible] وكان كل منهما
مكذبا لصاحبه وكان انكار الوجوب من القائل بالحرمة انكارا له [illegible]
انكار الحرمة من القائل بالوجوب وكان من المحتمل بطلان كل منهما [illegible] من القول بالتخطئة [illegible]
ايضا [illegible] استفادة النفي المذكور منهما [illegible] لا يمكن استكشاف الاجماع على النفي المذكور
عادة فان قلت ان وقوع التكاذب بين القولين واحتمال بطلانهما [illegible] الاتفاق استفادة [illegible]
على النفي المذكور لان كلا منهما وان كان سالبا لصاحبه الا انهما مشتركان في [illegible] هو ذلك النفي [illegible]
بالنسبة الى حصر القولين [illegible] الا الوجوب [illegible] ذلك [illegible] الاجماع [illegible] التواتر [illegible]
[illegible] في الاخبار واشتركت في انه [illegible] سخاوة حاتم وشجاعة علي عليه السلام [illegible]
والحرمة في نفي الاباحة او الاستحباب [illegible] الارتياب [illegible] استفادة المذكورة
كيف والقائل [illegible] الوجود [illegible] الجبر [illegible] استحالة ذلك عقلا بل [illegible]
حصوله وعدم امكانه عادة [illegible] الدلالة [illegible] الطريق المتعارف [illegible]
في شيء بعد وقوع [illegible] التكاذب بين القولين [illegible] في التواتر [illegible]

قسم من اول الاخبار الى الغروب [illegible] من الوقائع المختلفة والمطالب المتباينة لا يحصل لك العلم بوقوع واقعة
منها في الدنيا وان كان كل واحد من تلك الاخبار يكذب بالسالبة الكلية التي هي [illegible] في العالم
[illegible] في ذلك الا تخالف تلك الاخبار وعدم اشتراكها في جامع تكون سوقها لبيانه [illegible]
ووقوع شيء منها في الدنيا وهذا الوجه بعينه موجود في المقام بل [illegible] العلم بذلك الجامع [illegible] مع عدم
التكاذب بين تلك الاخبار [illegible] لا يحصل مع التكاذب كما في المقام [illegible] ولو اشتركت
تلك الاخبار في جامع واختلفت [illegible] الخصوصيات والكيفيات كما اذا قال واحد ان الذي
مات يوم الجمعة هو زيد واخر يقول بل هو عمرو وثالث [illegible] يقول بل بكر [illegible] ان الذي
هو زيد لكن اختلفوا في سببه او وقته او مكانه وامثال ذلك يمكن حصول [illegible] العلم بموت شخص يوم الجمعة
او بموت زيد مثلا والاخبار الواردة في سخاوة حاتم وشجاعة علي عليه السلام [illegible] هذا القبيل
لا يخفى على المتامل [illegible] المقام بذلك [illegible] وهي [illegible] القائل بدلالة الاجماع
المركب على نفي الثالث بمجرده لا عبرة به بعد تجرده عن الماخذ باعتقادنا وكل مكلف يعتبر بزعمه وان كان
المحتمل قويا امكان ذلك بعض الاحيان نظرا الى الشواهد [illegible] والامارات [illegible] المتتبع [illegible]
[illegible] ان المعيار في حصول العلم بالاجماع [illegible] ومايكون [illegible]
بان الاجماع في المقام وهو نفي الثالث وان لم يكن [illegible] مطابقا للقولين لكنه لازم لهما [illegible]
اللوازم في باب الادلة [illegible] لانها ليست كلوازم [illegible] قد عرفت من
قضية التكاذب بين القولين [illegible] في كلا المذهبين [illegible]
استخراج هذا النفي من [illegible] على ما ذكرنا من عدم دلالة الاجماع المركب [illegible]
بالوصل على نفي الثالث ان [illegible] في استفادة نفي
الثالث الى [illegible] من دليل [illegible] اجماع بسيط [illegible]

ما لا نص فيه ولذا كان بعض افاضل العصر من المائلين الى الطريقة الاخبارية ذاهبا الى ان غسل الجمعة على تقدير عدم
الحكم بوجوبه يكون امرا لغوا لان الثمرة من جهة الوجوب غير ثابتة وكذلك على القول بعدم الحرمة يكون لغوا لان
الامر فيه بعد اختلافهم على هذين القولين يدور بين الوجوب واللغوية او الحرمة واللغوية ولا يمكن اثبات استحبابه
بمجرد [illegible] بعد عدم حمله على معناه الحقيقي الذي هو الوجوب لكن لا يخفى ان [illegible] فان ادل [illegible]
اخبار كثيرة مشتملة على لفظ الامر فلو لم يحمل الامر فيها على الوجوب الذي هو معناه الحقيقي عند المشهور [illegible]
الا ان نحرف [illegible] فحمل على الندب [illegible] لانه اقرب المجازات حتى ادعى انه مجاز مشهور فيه وان لم يكن [illegible]
يشهد على ذلك ايضا ان مجرد الاختلاف او عدم [illegible] الفصل لو كان دالا على نفي الثالث [illegible]
لو اختلفوا على قولين ولا القول الرابع لو اختلفوا على ثلاثة ولا الخامس لو اختلفوا على اربعة وهكذا مع انهم
[illegible] على هذا المنوال في ابواب الفقه [illegible] فان هذه التفاصيل والاستدلالات التي نشاهدها
في تلك الابواب [illegible] بينا ان الافكار [illegible] الادلة على اختلاف الانظار بل
الموضوع [illegible] الى غير النهاية كما هو المشاهد في هذه الاعصار [illegible]
ولذلك لو اطلع احد على خبر الصحيح [illegible] لا يبادر الى التخطئة بان هذا القول [illegible]
بل لما ان سكت او يرد دليله [illegible] ان ظن المجتهد حجة عليهم وكل مكلف معتبر بزعمه وما ادى اليه
ظنه [illegible] فان قلت اذا اختلفت العلماء على قولين او على اقوال [illegible] الامام عليه السلام مع احد [illegible]
او الطوائف [illegible] يكون [illegible] القول الثالث او الرابع [illegible] عليه السلام ولذا تعلق [illegible]
من احداث القول الثالث او الرابع يلزم هذا المحذور وصار بعضهم الى الحكم بالتخيير بين القولين او الاقوال
وان نوقش فيه [illegible] احداث القول الثالث او الرابع [illegible] قول الامام عليه السلام
نظرا الى ان الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين او الطوائف [illegible] لكنه لا يرجح [illegible]
نظرا الى قاعدة اللطف [illegible] وجوب ردع الطائفتين او الطوائف لو كانوا على الباطل [illegible]

وانما يرد ذلك على من يقول بالتخيير الظاهري الشرعي نعم يرد على القائل بالتخيير الواقعي ان ما استدل به في اثبات قاعدة
اللطف على الامام عندنا تلك خطفت شيئا وغابت عنك اشياء فان ما ذكرناه من عدم دلالة الاجماع المركب على نفي
القول الثالث وجواز احداثه كان مبنيا على مسلك المتاخرين في باب الاجماع وما ذكره المعترض انما يتم في المسلكين الذين
نحن معترفون بذلك مطلقا كما اشرنا اليه ومحل القول فيها ان الامة متى اختلفوا على قولين مثلا لا يتجاوزونهما الى القول الثالث [illegible]
بين مسلكين فهل يجوز خرق الاجماع واحداث قول ثالث فاقوال ثالثها التفصيل [illegible] المختار عند المعظم هو
لان فيه طرح قول الامام وهو متحقق لكن لا بد من استثناء بعض صور الاتية من ذلك ولعله كان مرادهم ايضا
عند من المقام المنع فلا يتم ما زعمه بعض المعاصرين من ان الحق في المقام هو التفصيل كما [illegible] سابقا اشد [illegible]
ان الاجماع المركب وصاحبه برهان عند التامل الى الاجماع البسيط على النحو المتقدم فلا غرو في ان نعمم حكم
البسيط في ذلك ونتبعه حكم المركب فنقول ذكر البعض المذكور انه لا يجوز عندنا مخالفة الاجماع البسيط حيث يكون
كاشفا عن قول المعصوم بحكم الواقع مطلقا ودونه ظاهرا واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام
دليل على خلافه كما لو استكشفنا الاتفاق على حكم الامام بطهارة المخالفين في محله فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل
كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشفنا الاجماع من ناحية الاصل العام على وجه يشمل التخصيص
عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود حكم من مورد التقية [illegible] بدليل يدل على تعيين المخالف [illegible]
عدم رجحان الحمل على الاخر بعضهم [illegible] ان المنظور [illegible] مراعاة المصلحة في التكليف [illegible]
به وفي صورة الظن بها او باحدها مع العلم بالاخر رجحان [illegible] صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل
لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من حيث كشفه عن حجية قول الامام عليه السلام
فان الملحوظ فيه نفس الحكم [illegible] القول بالراي الواقعي او ما لم ينكشف مخالفته للواقع دون ما بدله في الظاهر وحكم
كما هو الظاهر من الاشكال بالنسبة الى البعض لموارد المتقدمة انتهى كلامه رفع مقامه وقلت [illegible] وان التزم بعدان [illegible]
هاتين الصورتين [illegible] لوضوح جواز المخالفة فيهما [illegible] الى المسئلة وحكي [illegible] لم يذكر احد قبل [illegible]

الاتفق ان

الاتفق ان المتحقق عند اصحابنا عدم جواز مخالفة الاجماع مطلقا الا في غير الصورتين اللتين نعم جواز المخالفة فيهما فطعا
اشار اليه من لزوم طرح قول الامام عليه السلام واما فيهما فلان المراد بجواز المخالفة ان كان جوازها في نفس الموضوع الذي
رتب الامام عليه السلام الحكم المستكشف عنه بالاجماع عليه فلا يجوز عدم جوازه للزوم طرح قول الامام عليه السلام وان كان جوازه
في الموضوع المذكور ماخوذا على وجه اخر سوى ما افتى الامام عليه السلام في حكمه فمن البين ان هذا ليس من المخالفة في شيء
لا بعد ذلك خلافا للاجماع وتوضيح ذلك اما في الصورة الاولى فلان الحكم بطهارة المخالفين الذي علم بالاجماع
صدوره من الامام عليه السلام اما ان يكون حكما واقعيا فذلك مما لا يجوز فرض الدليل على خلافه بل يجب طرحه لو وجد
لاستلزام الاخذ به لطرح قول الامام عليه السلام ولا يقع التعارض بين الدليل القطعي وغيره فرض حجية ذلك الدليل
ايضا لاستحالة القطع على طرفي النقيض وليس مراد البعض المذكور ذلك وان ما ذكرناه لا يستغني المقام
واما ان يكون حكما ظاهريا بمعنى انا علمنا بالاجماع ان الحكم بطهارتهم كان لاجل تقية او خوف وان الحكم الواقعي
هو نجاستهم وبعبارة اخرى استكشفنا بالاجماع حكمين الطهارة في موضوع التقية من حيث العمل والفتوى والثاني
النجاسة مطلقا في غير موضوع التقية فرض الدليل على الخلاف والقول بجواز المخالفة بالاضافة الى الحكم وهو
على موضوع عدم التقية لطول الكلام فيه مما اشرنا في الفرض الاول والظاهر ان هذا ايضا ليس مقصود القائل واما
بالنسبة الى الاخر وهو المرتب على موضوع التقية فالمراد بالمخالفة وفرض الدليل على الخلاف ان كان ترك الافتاء
العمل بالطهارة في محل التقية بان يبنى على ما دل عليه ذلك الدليل من العمل والافتاء بالنجاسة فالكلام فيه
هذه القضية المذكورة وان كان ترك الافتاء والعمل بالطهارة فيما فقد فيه التقية بان يبنى على ما دل عليه ذلك الدليل
من العمل والافتاء بالنجاسة في غير مقام التقية فيلزم وجوب الافتاء والعمل بالطهارة في مقام التقية [illegible]
ولا اظن احدا من العلماء لا يقول بذلك الا ان من الواضح ان هذا ليس من المخالفة للاجماع لانهما حكمان في
مختلفين لا يرتبط احدهما بصاحبه وان كان وجود احدهما مرتبا على عدم الاخر وهل هو الا كما اذا استكشفنا
بالاجماع ان الحكم الشرعي هو طهارة الاشياء ما لم يقم دليل على النجاسة ثم وجدنا [illegible] على نجاسة العصير [illegible]

اللازم البناء على الحكم السابق ما لم يثبت مزيله ثم حصل الدليل او ان هذا دليل الملكية ما لم يعلم كونها عادية ثم علم
ذلك بالبينة العادلة الى غير ذلك مما لا مخالفة فيه بوجه بل هو شأن الادلة مع الاصول العملية من كونها مزيلة
لموضوع الاصول وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على اصاغر الطلبة واما ان يكون حكما واصليا بمعنى انا بالاجماع
استكشفنا ان الامام عليه السلام حكم بطهارة المخالفين لكن لا نعلم انه حكم واقعي او ظاهري كما هو معنى الحكم الاصلي
على ما عرفت سابقا وهذا ايضا اما ان لا يجوز مخالفته او لا يتحقق فيه عنوان المخالفة لان الدليل الوارد فيه اما
اما ان يكون دالا على نجاستهم في الواقع او في ظاهر الشرع او ساكتا عن الامرين فان كان الاول فعدم جوازه
معلوم بعد في مخالفة الاجماع القطعي ومع الاخيرين فان كان احدهما على الواقع والاخر على الظاهر او جمع بينهما
بوجه اخر كحمل ما دل على الطهارة على غير الناصبين منهم وحمل ما دل على النجاسة على نجاسة الناصبين او
نحو ذلك فلا اشكال اذ لا مخالفة والا فان اريد بالمخالفة ما يرجع الى طرح قول الامام عليه السلام وهو فيما اذا
لوحظ وحدة الموضوع فليس بجائز وان اريد بها ما يرجع الى الاختلاف في الكشف في موضوع اخر فهو ليس
من المخالفة في شيء على ما دل الدليل اللازم فيما اذا شك في كون الحكم الذي كشف عنه الاجماع ظاهريا او واقعيا
يكون واقعيا لان اصالة عدم التقية من الاصول المعتبرة ومفاد الفاظ الخبر المكشوف عنه ايضا ناظر الى الواقع
لو كشف الاجماع عن صدور خبر ظاهر في ذلك الحكم المخالف او يقال بانه يرجع الى الصاحب واما في الصورة الثانية
فلان الحكم بانه اصل الاصل العام قد يستكشف عنه على وجه لا يقبل التخصيص وقد يستكشف عنه على وجه يقبل ذلك
كما هو فرض القائل على ما يبادر من كلامه ونعلم انه خصص وقد يستكشف عنه على وجه الاجمال ففي الاول لا
يمكن ورود دليل على التخصيص لان فرض العلم بعدم التخصيص يمنع من وروده فلا بد من تاويل الخاص او طرحه
ما دام العلم بعدم التخصيص باقيا كما في الثاني وان كانت مخففة لكونها غير جائزة وعلى الثاني لا بد من حمل
التخصيص لكنه ليس من باب مخالفة الاجماع في شيء لان انعقاد العموم كان مقيدا بان لم يرد دليل على
التخصيص وبعد وروده يلزم زوال ذلك الموضوع ويتبدل بموضوع اخر كما هو شأن في جميع الادلة

بالنسبة الى الادلة

بالنسبة الى الادلة الشرعية وكذلك الحال على الصورة الثالثة والمعيار في الكل ان في كل مقام يلزم فيه طرح
قول الامام عليه السلام في الموضوع الذي استكشفنا العلم بحكمه من الاجماع فليس بجائز وان كان في غيرهما من الصورتين
وفي كل موضع لا يلزم فيه ذلك لاجل تعدد الموضوع فهو جائز وان كان في غيرهما لانه لا مخالفة فيه لعوله فما
يكون جائزا لا مخالفة فيه لعوله المكمل وما فيه المخالفة لعوله المكمل غير جائز في شيء وهو ان من المحتمل قويا
ان يكون غرض القائل من المخالفة ما يشمل حال تعدد الموضوع ويشهد عليه ان احدا لا يقول لا يجوز مخالفة المعصوم في
الاول الموضوع الثاني ان هذا الاستثناء على ظاهره ينافي القول بوجوب اتباع الامام عليه السلام وحجية قوله وعلى هذا الوجه
عليه ما اوردنا في الصورتين المذكورتين فان من الواضح انه لا يقول بجواز المخالفة في تينك الصورتين بالمعنى المذكور بل
لا ينكر احد فيما اعلم بل بعد وضع امثالها من باب الاجماع الذي لا يجوز المخالفة المطلقة فيه فالا لا يجوز مخالفة الاجماع
البسيط ونحو هذا القائل ان التفصيل الذي ذكره مما لم يتفطن له هذا ثم ان ما استظهره من عدم الاخذ
بالحكم بالطهارة المخالف الذي استكشفناه من الاجماع فيما اذا لم نظر على دليل يعين معنى هذه اللفظة قط يرد عليه انه
مجرد فرض لان معنى هذه اللفظة مما لا اجمال فيه لان الناس قد فهموا معنى شيوع الاطلاق في اخبار الائمة عليهم السلام
على العامة الذين معرفتهم اشهر من ان تعرف وان كانوا على مذاهب بعدة وان لم يصل شيوع المذكور الى حد النقل
من المعنى اللغوي هو مطلق من خالف الامامية ولو من غيرهم كما ان الحمل على المعنى اللغوي الشامل لغير العامة من ارباب
الملل والنحل مما لا ضرر فيه بعد عدم ثبوت الاشتراك او النقل والحكم بعدم طهارة المخالفين يستلزم الحكم بعدم طهارة
غيرهم من غير الامامية بالاولوية انه ان اراد هو بعدم الاخذ المذكور الحكم بالاجمال على الاطلاق ففيه بعد بعض مع
فقد اسباب الاجمال ان ترك الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو عدم الحكم بطهارة المتعصبين ان اصبنا المعطي
لعداوة اهل الحق لا وجه له البتة وان اراد الحكم بالاجمال في غير ذلك فما لا يساعده الاطلاق قوله فوق الاخذ وعدم
رجحان الظهورها الاخر لظهور في عدم الاخذ راسا وبالتامل في ذلك يعلم ما في قوله وفي صورة الظن الخ وقد ولا
يذهب عليك هذا ثم ان ظاهر كلامه ان الاجماع البسيط على مذهب المتاخرين بحيث فيما ذكره من التفصيل من عدم

جواز مخالفته في صورة استكشاف الحكم الواقعي وجواز مخالفته في غيرها فان اراد الاختصاص فيتوجه عليه المنع
والسند عدم الفرق في ذلك بين المسالك والامكان الاجمالي الاشارة الى غير طريقة المتاخرين ايضا والتحقيق ان الكلام
ان الاجماع البسيط لا اشتبهة في حرمة مخالفته اما على طريقة القدماء فظاهر لاستلزامها طرح قول الامام عليه السلام
صريحا لكونه من المجمعين ودخول قوله في اقوالهم او تخصيصا في اشخاصهم ولا مدخلية للانفراد والاجماع في
حرمة مخالفته فان الادلة القطعية الدالة على وجوب اطاعته وحرمة مخالفته لا يعقل الفرق فيها بين الحالين
قطعا نعم احتمال التقية في قوله غير متطرق حين تسوال الفرع عدم من يتقي منه لكنه متطرق حال الاجماع
اذا لم يعلم ان ليس في المجمعين من يخاف الامام عليه السلام منه بل عند التامل لا فرق من هذه الجهة ايضا لامكان
فرض التقية حال عدم الاجماع وعدمها حال الاجماع فان الامر في ذلك تابع للموارد والامارات الدالة على التقية
نعم اذا احتملنا التقية حال الاجماع فان لم يكشف الحال فيجب الاعتداد بها وان انكشف فيجوز المخالفة بل يجب
الى اشرنا الى انه ليس مخالفة حقيقية واما على طريقة الشيخ قدس سره فكذلك ايضا عند من يقول بتماميتها اذ لا فرق
في حرمة طرح قول الامام عليه السلام بين ان يكون مدلولا عليه بدلالة التضمن او الالتزام واما عند من لا يقول بها
كما هو المختار فعلى ما مر فانا كان المورد مما قام فيه الاجماع على طريقة القدماء عند من يقول بامكان الاطلاع عليه
او الاجماع على طريقة المتاخرين عند من لا يقول بذلك كما هو المختار ايضا وقد تقدم فالامر كما عرفت ايضا
والا فالمرجع الى الادلة الشرعية ومع فقدها الاصول والقواعد سواء وافق مفادها مفاد ذلك الاجماع
او خالفه واما على طريقة المتاخرين فالحال فيها على حذو ما ذكرنا في سابقتيها ثم انك بعدما حققنا في المقام
والاحاطة بما مر من الاقسام تعلم ان حرمة مخالفة الاجماع البسيط مع الاتفاق وقد تجمل الحال فيها ونحن نكشف
عنه وان كان كثير مما مر كافيا في الاجماع المصطلح فعليك بتقريرها تقريرا فافهما في تلك الاقسام التي يحتاج تطبيق
ذلك عليها الى ضرب من التغيير في التعبير ثم الاجماع في سائر العلوم من الادبية والكلامية وغيرها فان لم يرتبط
باستنباط الاحكام الشرعية فلا ينبغي التامل في جواز مخالفته اذا كان ما الدليل عليها ما لم يلزم محذور من جهة اخرى

كالخروج من الدين

كالخروج من الدين او مخالفة الدليل الاخر ونحو ذلك واما اذا كان مرتبطا بالاستنباط فان لم يلزم من المخالفة
فيه مخالفة اجماع او طرح دليل عقلي او نقلي لا في العقول ولا في العمل كما اذا كان هناك ما يدل على الحق من
المصير الى خلاف الاجماع فلا ضير فيه ايضا لان الواجب على المجتهد ان يبني على فهمه واجتهاده ويعمل به
ويقلده والقول بغير العلم والا فلا يجوز المخالفة لا لذاتها وان لم تكن موجبة لطرح قول الامام عليه السلام اولا
بالذات لكونها توجب بالعرض اي في الحكم الشرعي المستنبط كما يظهر ذلك فيما اذا اجمع اللغويون على
معنى لفظ كان موضوعا لحكم شرعي ولم يكن هناك دليل على خلافهم هذا كله على تقدير عدم العلم والوقوع
في تلك العلوم واما الوصول فالامر اسهل اذ لا يصح مخالفة معلم الماخذ اذا استلزم احد المحاذير المذكورة
ولو بالواسطة وهو واضح واما في غيره كما اذا علمنا بان كل فاعل مرفوع مثلا باجماع النحاة او ان اللفظ الفلاني
ذلك
اعلاه كذا باجماع الصرفيين او ان ما وضع لا للفظ الفلاني هو هذا المعنى وفرضنا عدم ارتباط ما تمسك
باستنباط الاحكام الشرعية بل بالمطالب الخارجية كالقصايد العربية والايات والاخبار المسوقة لغير
الاحكام الشرعية من القصص والحكايات الماضية وكذلك المخاطبات العرفية فلا قبح في العدول عن العلم
المعتبر عند العقلاء بل كيف يعقل ذلك والفرض هو العلم بعدم ما ينافي علمه او الشك فيه وان لم يكن
فيه معصية للشارع فان قام الدليل على عدم جواز المخالفة في غير صورة حصول العلم في تلك العلوم ولم
يقيد تم الجواز بالا اذا افاد الدليل اليه وكيف يصح مع عدم العلم فيها حصول العلم بمخالفة قول الامام عليه السلام
فلا بد ان يقال اذا لم يحصل العلم من الاجماع في تلك المسائل يجوز المخالفة لان الاصل الجواز واذا
حصل فان لم يستلزم مخالفته مخالفة الامام عليه السلام او العقل القاطع فكذلك ايضا وان استلزم ذلك فلا
يجوز قطعا لم لا ملازمة بين عدم حصول العلم من اجماع اللغويين بان معنى الصعيد مثلا كذا وعدم حصول
العلم بمخالفة الشارع ضرورة ان عدم حصول العلم بذلك قد يكون مع العلم بان الصعيد معناه خصوص التراب
وان لم يحصل العلم من اتفاقهم على ان معناه التراب الخالص مثلا بجهة ذلك نظرا الى احتمال الوضع للمطلق

وجه الارض وفرض عدم حصول العلم بذلك في ضمن العلم بان الصعيد معناه شيئا اخر مما دل عليه اتفاقهم مما
لا معنى له لان العلم بهذه السالبة غير العلم بتلك الموجبة الجزئية التي دل عليها اتفاقهم بل المقابل لهم
امكان العلم بمخالفة الامام عليه السلام في مسئلة شرعية مع الشك في وضع بعض الالفاظ المستعملة في ادلة
تلك المسئلة كما يلاحظ امكان الشك في وضع الامر للوجوب والعلم بان حمل الامر بصلوة الجمعة على
الاباحة مثلا مخالفة للشريعة اذ لا يعقل كون العبادة غير راجحة بالذات وعليه فقس سائر المسائل في
تلك العلوم حال عدم حصول العلم بها من اجماع اربابها هذا حال الاجماع البسيط واما الاجماع المركب
وعدم القول بالفصل فجواز المخالفة فيها وعدمها وان كان يعلم حاله مما بيناه في الاجماع البسيط الذي
يرجعان اليه عند التامل الا انا نتعرض لهما بالخصوص لكي لا يفوت بعض الخصوصيات والفوائد التي لا
توجد في الاجماع البسيط فنقول ان شرب الامامية بحسب اصولهم المتقنة يخالف شرب مخالفيهم على قولهم
الى شرب الامامية الباني على حجية الاجماع من جهة تضمنه او استلزامه لقول الامام عليه السلام بلا فرق في الاستلزام
على اختلاف مسالكهم المتقدمة فمعنى ان مخالفة الاجماع بمعنى احداث قول ثالث مثلا حرام لاستلزامه طرح
قول الامام عليه السلام فانه ثم مع اصول الطائفتين قطعا على مذهب القدماء ويراض بعض ايضا على الاخرين كما
وقد اشرنا الى ان حرمة طرح قول الامام عليه السلام مما لا يمكن المنع فيه من معلومية قولها بالتفصيل او في ضمن
الاقوال القصا كلما دل على وجوب اتباع الامام وحرمة مخالفته على الانام وقد عرفت النظر في التوقف
بين الامرين فيتطرق التقية في الثاني وعدمه في الاول لامكان العكس ففيها اثر المتقدم مع ان ذلك لا
يسلم ما لا يرجح حرمة طرح قوله عليه السلام في الثاني لان التقية وان كانت معلومة للسايل فبالنسبة الى الاصل
الحكم المنفصل عن الامام عليه السلام في موضوعه الشرعية وعليه لا يمكن طرح قول الامام عليه السلام سواء كان في
مقام مجمل او المعقول بالنسبة الى الواقع لا يعقل طرح قول الامام عليه السلام بل الاخذ بالواقع امر لم يذكره الامام عليه السلام
للتقية لسول الانعقاد والافادة كما هو واضح والا فمقتضى اصالة عدم التقية التي هي من الاصول المقطعية عدم

جواز مخالفة

جواز مخالفة الامام عليه السلام فيما قال او كما يجب اتباعه في الحكم الواقعي يجب اتباعه في الحكم الظاهري بلا اشكال وهذا
في غاية الوضوح بعد التنبيه لاصول العدلية ثم ان عدم جواز احداث القول الثالث مثلا لا يتفاوت فيه الحال بين
ان يكون موضوع القولين او الاقوال امرا واحدا كليا موردا للقولين بكليته والثالث باعتبار بعض افراده كوجوب
الغسل بوطي الدبر حيث قيل بوجوبه مطلقا وبعدمه كذلك وبوجوبه في المراة دون الرجل او مورد الاقوال شيئا
وجه يكون مقامات ثلث للقولين من جهة اصل الحكم لا من جهة الكلية والجزئية بعد توافقهما في الحكمين
في الجملة كالجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة حيث قيل باستحبابه كما قيل بحرمته وبحرمته كما قيل بوجوبه فالقول بوجوبه مثلا في
الا من الجهة المذكورة كما فاته كل منهما لصاحبه وان يكون امرين او امرا واحدا سواء وجد الجامع بينهما كمسئلة
النسخ بالعيوب ام لا كمسئلة حرمة قتل المسلم بالذمي وعدم صحة بيع الغائب وسواء اختلف طرفا الحكم كمسئلة ارث
العمة والخالة وكذا الزوج مع الابوين والمراة مع الابوين ام لا كمسئلة القتل والبيع وسواء كان القول الثالث
رافعا للحكم المجمع عليه ام لا وسواء نص ارباب القولين على عدم الفصل ام لا وسواء كان مستند القولين او
قطعنا بصحتها ام لا او بصحة احدهما ام لا نعم بعد فرض كون المعصوم مع احدى الطائفتين لا يمكن فرض العلم
بفسادهما معا الا اذا لم يثبت انحصار المستند فيما وجدناه كما لا يمكن فرض العلم بعدم المستند اصلا بل لا
الشك في ذلك نعم يمكن فرض شك في المستند الموجود بالنسبة الى دلالته على معقد الاجماع لكن مع العلم او
بدلالته عليه والاعتراف بقصور افهامنا عن الوصول اليه وكذلك مع الظن والوهم وسواء تم دليل على عدم جواز
التفصيل ام لا لان فرض وجود الامام مع احدى الطائفتين كاف في حرمة طرح القولين وقد استشكل في
ما سماه بعض المعاصرين تحقيقا في المسئلة من قوله والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على الافراد المستقلة
المفهوم الاول نزل كلامه على ما يشير اليه كما ان بامثال ما بيناه يعلم ما في التفاصيل الاخر ايضا كالتفصيل
بين الرفع على عدم الفصل وغيره وبين اتحاد الطريق وغيره وسواء بنينا على مسئلة عقلية او على احد المسلكين
الاخرين وسواء استكشفنا بالاجماع حكما واقعيا او ظاهريا او واصليا او غير ذلك من الصور المتقدمة وسواء

كان الاحتياط في خلاف مفاد الاجماع بالمعنى الذي اشار اليه ام على وفقه هذا ثم ان في المسئلة اقوال
الاول المنع مطلقا وقد عزي للاكثر من اصحابنا بل لم نقف على مخالف منهم سوى بعض متاخري المتاخرين بل
الظاهر اطباقهم عليه قال في الذريعة وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين وشك قوله في المعالم والمحجة مما
اصولنا المنع مطلقا وكذلك ما في الفوائد ومنهم منسوب ما عليه البعض المذكور بل هو اتفاقا اكثر من
المخالفين ففي شرح المنهاج بعد ان ثلث الاقوال فالاكثرون على ما قاله الامام والامدي نحوه منعه
وجزم به في المعالم انتهى وفي الذريعة اعلم ان اكثر الناس على انه لا يجوز احداث قول زائد انتهى وهذا
هو المختار الثاني الجواز كذلك نسب الى اهل الظاهر وقوم من المتكلمين ففي حاصل المحصول بعد نسبة
المنع الى الاكثر نسب اسناد الجواز الى الظاهريين قائلا منعه الاكثرون وجوزه الظاهريون وفي الذريعة
وذهب قوم من المتكلمين واصحاب الظاهر من الفقهاء الى ان ذلك يجوز وفي شرح المنهاج واهل الظاهر
جوزوه مطلقا الثالث التفصيل بين ما اذا كان الثالث يرفع شيئا مجمعا عليه فلا يجوز والا يرفع فيجوز وعليه
المحققون من العامة كالحاجبي والعضدي والرازي والامدي قال في الحاصل والحق ان الثالث ان رفع شيئا
مجمعا عليه لم يجز مثاله قول بعضهم ان الجد يرث دون الاخ اذا اجتمعا وقول بعضهم انهما يتقاسمان
فلا سبيل الى حرمان الجد وهو ثالث وان لم يرفع جاز وفي شرح المنهاج وهي هذه الامام واتباعه وافقه
الامدي وابن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القائلان الاولان جاز احداثه لانه لا محذور
فيه وان رفعه فلا يجوز لاستلزامه مخالفة الاجماع مثال الاول اختلافهم في جواز اكل المذبوح بلا تسمية
فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك سهوا او عمدا وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو
ليس رافعا لشيء اجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق في كل قسم منه لقائل ومثال الثاني فيما مثل له
المصنف تبعا للامام بالجد مع الاخوة فان الامة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم
المال بينهما نصفان اتفق القولان على ان للجد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ قول ثالث

رافع للاجماع

رافع لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فانه نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولا ان المال كله
للاخ انتهى وكلام الحاجبي والعضدي ايضا في بيان هذا التفصيل قريب من ذلك واسجوده وفي المعالم عن العلامة
الرابع التفصيل بين صورة النص على عدم الفصل فالمنع وغيرها فالجواز يحكى عن العلامة في النهاية والنسبة بين هذا
التفصيل في الصورة الاولى اعم من ان يكون القول الثالث رافعا لحكم مجمع عليه ام لا لتحقق طريق الحكم لا وكذلك
الجواز في الثانية اعم من الامرين المذكورين كما ان التفصيل المتقدم اعم منهما فبين هذا التفصيل والتفصيل الاول عموم
من وجه كما ان الحال في جميع التفاصيل المذكورة في المسائل من هذا القبيل اذ يكون كل منها تفصيلا بالنسبة
الى الاطلاقين في المسئلة ومطلقا بالنسبة الى سائر التفاصيل لكن الذي صرح به الفاضل في المنهاج والشارح
المذكور في شرحه ان التفصيل المتقدم وهو الفرق بين كون القول الثالث رافعا لحكم مجمع عليه وعدمه انما هو تفصيل في
اطلاق الجواز والمنع في خصوص ما اذا اختلف الامة على قولين في مسئلة واحدة وان التفصيل الذي نحن بصدده
انما هو في مقابلة الجواز والمنع المطلقين فيما اذا لم يفصلوا بين مسئلتين وان كان كلا المسئلتين اللتين
افرداهما بالذكر وسمتها فيه جمع من السلف سبيلهم الحاجبي والامدي حيث جعلاهما مسئلة واحدة وحكما فيها
بحكم واحد على ما صرح به الشارح المذكور مشتركين في كون القول الثالث فيهما خرقا للاجماع على ما صرح به الشارح
المذكور ايضا وعلى هذا فليس في المسئلة الاولى التي اتحد فيها محل الحكم الا تفصيل واحد وهو الفرق بين كون
الثالث رافعا لحكم مجمع عليه وعدمه وليس في الثانية التي اتحد فيها المحل الا تفصيل واحد ايضا هو الفرق
بين صورة النص على عدم الفصل وعدمه ومنه يعلم اختلاط الامر على بعض الافاضل حيث ان موقع الاشتباه
ثم باصدار امرين احدهما ان بعنوان احد احدى المسئلتين ويذكر فيها بعد القول بالجواز والمنع المطلقين
التفصيل الذي يحكيه صاحبها او يجمع بينهما ثانيهما ان يجمع بين المسئلتين في العنوان ويقول اذا لم يفصل
الامة بين حكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر او لم تفصل بين موضوعين او موضوعات في حكم فهل يجوز
الحكم بالتفصيل في ذلك ويذكر احد التفصيلين وبذلك ظهر ما في كلام بعض المعاصرين حيث دفع ذلك الشبهة

ثانية فانه مع تصريحه بالتعميم في العنوان على الوجه الذي حكينا بعينه ترك ذكر التفصيل بين كون القول
الثالث رافعا لحكم مجمع عليه وعدمه واحدث في المقام قولا زعمه تفصيلا وسابق الاشارة اليه والرابع فيه كما انه
ظهر مما بينا فساد الاعتراض بان هناك محلا ثالثا للاشتباه وقع فيه وهو ذكر التفصيل الذي نحن بصدده
في عداد التفاصيل مع كون اصل شقيه وهو صورة النص على عدم الفصل خارجا عن محل البحث كما ينادي به
كلام الشارح المذكور حيث قال وحاصل التفصيل الذي في هذه المسئلة يعني ما اذا تعدد محل القولين
او الاقوال انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الا ان قال وهذا القسم لا نزاع فيه
وهذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل للخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي
اجراء الخلاف فيه والقول به غريب انتهى ثم ذكر صورة عدم النص على عدم الفصل وحصرها بذكر المذاهب
الثلثة الجواز والمنع على الاطلاق والتفصيل بين اتحاد الجامع وعدمه كما انه سيأتي وحيث رجح التفصيل
المذكور القول بالجواز مطلقا وذلك لان الغرض من ذكر هذا التفصيل هو متابعة الجماعة وملاحظة
حال التفصيل من حيث الصحة وعدم الصحة مع ان ما ذكره الاسنوي من نفي الخلاف في الصورة المذكورة
على تقدير الاشكال عليه في امثال المقام معارض بكلام العلامة فيما حكاه عنه انفا الا انه معترف ضمنا
كلام الكتاب والمنتخب اجرى الخلاف فيه وهذا القدر كاف في المدعى وجزم الامام بعدم الجواز اعم
من الخروج عن محل النزاع وان كان من المحتمل عود الضمير في عليه الى عدم النزاع وقول الرازي لا سبيل
الى الخلاف كما يحتمل ان يراد به نفي اصل الخلاف على سبيل المبالغة يحتمل ان يراد به التعريض على
المخالف بانه قال بما لا سبيل اليه كان وجهه ترك التعرض لذكر المخالف في الصورة المذكورة
وتخصيص ذكره بغيرها وان يراد به ان احداث القول الثالث في هذه الصورة مما لا ينبغي
لا سبيل اليه ولا يمكن المصير اليه بان يراد بالخلاف الخلاف فيما حكم به في الصورة المذكورة من عدم جواز
احداث القول الثالث لا الخلاف فيما قاله ارباب القولين كما لا يخفى على من راجع الحاصل كما ان

بعد

يرجع الى غير حاصل ثم ان بالتامل في كلام الاسنوي يعلم ان المراد من التفصيل في قوله وحاصل التفصيل هو القول الاول
والكلام بعيني ان لخص القول في المسئلة كما لا يتوهم بعد وضوحه من كلامه تخصيص الصورة الثانية بذكر الاقوال
الثلثة فيها فالمتحصل من اسناد التفصيل المنسوب الى العلامة اليه غفلة واضحة وهذا هو الخامس التفصيل بين
ما اذا نصت الامة بعدم الفصل او اتحد طريق الحكم فالمنع وغيره فالجواز صرح بذلك العلامة قده في التهذيب حيث قال
بعد البناء على ما هو الحق على ما نقله عن المرتضى قده من اطلاق المنع من احداث القول الثالث فاما اذا اتحد في الموضوع محلا
بان انعقد بان الامام لم يحكم قائلا باحد القولين بالفظ واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين فيمتنع
امتنع الفصل سواء اتحد كالتحليل والتحريم فيهما او اختلفا بحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا
نقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يفرق بينهما احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة
عنت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع
انتهى وهذا التفصيل مع الاشكال في تصويره على مقالة الاسنوي من نفي الخلاف في صورة النص على عدم الفصل
راجع الى التفصيل الاتي من الفرق بين صورة اتحاد الطريق في المسئلتين وعدمها وان كان يتطرق اليه الاشكال من جهة
بعدم صحة عده في عداد الاقوال بعد فرض عوده الى بعضها الا اذا لم يعول على ذلك الكلام نعم قد يتخيل ترجيح
اخر على التقدير بعدم الاعتماد عليها وهو ان اجماع الامة ان لم يكن حجة فكيف يصح المنع من احداث القول الثالث فيما اذا
نصوا على عدم الفصل سيما اذا اختلف الطريق والا فهلا يمتنع احداثه اذا لم ينصوا على ذلك سيما مع اتحاد الطريق
الى دفع ذلك ان شاء الله السادس التفصيل بين اتحاد الجامع بين المسئلتين واختلافه فيجوز في الثاني دون الاول
صرح به الفاضل في المنهاج والاسنوي في شرحه والرازي في الحاصل وهو الصحيح به في المنتخب ايضا على ما نقله الشارح المذكور
ومثلوا الشق الاول بتوريث العمة والخالة فحكموا فيه بعدم الجواز قائلين بان علة توريثهما او عدم توريثهما كونهما
من ذوي الارحام فكل من ورث واحدة او منعها قال في الاخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما كما في الشرح
المذكور وللشق الثاني بما اذا قال بعضهم لا زكوة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز التفصيل

علم ما في الشرح المذكور والاحسن ان يترك ذكر هذا التفصيل لان المذاهب اليه مصرحون بعدم جواز احداث
القول الثالث اذا اتفقوا على عدم الفصل كما صرح به شارح المذكور والقاضي والرازي على ما مر اليه الاشارة فكون
هذا التفصيل خامسا سواء بنينا على خروج صورة النص على عدم الفصل من محل النزاع ام لا بل يكون وجه
رجوعهما الى التفصيل الرابع لان كلا منهما صادر ممن يقول بعدم جواز القول بالفصل في صورة النص على عدم
الفصل كما لا يخفى على المتامل بل قد يتخيل ان اول جميع تفاصيل المبنى واحد وهو التفصيل بين ما لا يكون القول
الثالث موجبا لطرح دليل وغيره فلا يجوز الفصل في الاول ويجوز في الثاني الا ان بعضهم عبر عن هذا المعنى
بالنص على عدم الفصل واخر برفع حكم المجمع عليه واخر باتحاد الطريق او وحدة الجامع والجامع في الجميع
استلزام القول الثالث لطرح الدليل ويدل على ذلك ان مخالفة الاجماع على عدم الفصل او على الحكم الشرعي
لو لم تكن ممنوعة لما كان يمنع من احداثه حال تحقق احدهما معه وهكذا ترك العمل بمقتضى اتحاد الطريق
وانهم يعللون جواز الفرق في صورة اختلاف الطريق بعدم استلزامه لمخالفة القولين وعدمه في صورة
الاتحاد بالاستلزام المذكور كما هو المصرح به في كلام العلامة والاسنوي والرازي وغيرهم وانهم لم يذكروا في
صورة اتحاد الموضوع في مقابلة القول بالجواز والقول بالمنع الا التفصيل واحدا هو الفرق بين كون الثالث
رافعا للحكم المجمع عليه وغيره كما عليه القاضي في المنهاج والاسنوي في شرحه والرازي في المحصول وغيرهم وذكروا
في صورة تعدده في مقابلة الاطلاق بالجواز والمنع تفصيلا واحدا ايضا وهو الفرق بين اتحاد الجامع وتعدده
كما هو المذكور في كلام هؤلاء وانما فصلنا ذكر هذه التفاصيل لا لما في العنوان بالنسبة الى وحدة الموضوع
وتعدده ولاقتفاء اثر جماعة من المتاخرين في ما سابع التفصيل الذي عده بعض المعاصرين وظني انه تفطن
له لما راى ان تاكد تلك التفاصيل لطرح الدليل وعدمه قال بعض فحول الاواخر والتحقيق انه ان قام دليل
من اجماع او غيره على المنع من التفصيل لم يجز وان لم يجز او قام على احد القولين او الاقوال الا يكون حجة
باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والا جاز انتهى الثامن التفصيل بين كون الثلثين الصحابة وكون غيرهم

جمع

غيرهم فيجوز احداث القول الثالث في الثاني دون الاول ويظهر ذلك من صاحب التنقيح حيث قال بعد العبارة
الآتية واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان ينسب اليهم الجهل انتهى
التاسع الطرح والرجوع الى مقتضى الاصول وافق احد القولين ام لا حكاه عن بعض العاشر الحكم بالتخيير بينهما
وعليه الشيخ ره في العدة ومراده التخيير الواقعي لا الظاهري وربما يدعى ان الواقع ومذهب الامام عليه السلام هو التخيير بينهم
لبطلان الاعتراض عليه باستلزامه لطرح قول الامام عليه السلام وان كان فلا يبعد ان يمنع من اصل دعوى كون مذهب الامام
هذا ما وقفنا عليه من الاقوال ويمكن التفصيل بين القول بالتصويب فالجواز والتخطئة فلا وكذا بين كون
من اراد احداث ثالث معتقدا لكون الحق مع احد الفريقين فلا يجوز وغيره فيجوز ولم ار من فطن لهذين
التفصيلين فضلا عن يقول باحدهما مع انهما لا ينقصان من بعض التفاصيل المذكورة وسياتي الاشارة اليها
ان شاء الله حجة المانعين اما على طريقة العامة فوجوه مرجعها الى امرين الاول ان خرق بعضهم بالتخيير
في المسئلتين وبعضهم بالتفصيل فيهما اجماع على الاتحاد فلا يجوز خلافه كذا في الحاصل وشرحه وفي المنهاج
وشرحه وفي التنقيح اذا اختلفت الصحابة على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واجاب عنه في الاول
بقوله جوابه منعت بالاجماع على الاتحاد نصبهم على الاتحاد او وقوع الاتحاد في خرق بهم الاول اليست صورة
المسئلة والثاني عين محل النزاع وفي الثاني بقوله قلنا عين الدعوى وفي الشرح المزبور لا نسلم ان عدم التفصيل
اجماع على الاتحاد لكم فانه عين النزاع بل يتنازع فيه ونقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول
بعدم التفصيل او معناه انه لا محذور في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على
الاتحاد بل الاتحاد في فتويهم ونحن لا نسلم انه يمنع من الفصل فان ذلك اول المسئلة وهذا الثاني هو
جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء انتهى قلت سوق الحجة قاض بارادة الشق الثاني من
باب المنع المصرح بل لا يحتمل فيه ارادة الشق الاول سيما لو بنينا على خروج صورة النص على عدم الفصل
عن محط البحث وشبهه ما في ترديد الرازي بين الامرين وان كان الترديد في امثال ذلك وقد لا يحتاج

عليه فيصح جواب القاضي بانه عين الدعوى فان ظاهره انه فهم الحجة كما فهمناها لا الاحتمال الثاني الذي ذكره
شارح ايضا ما الوجه له في توجيه الجواب المذكور بعد صحة جعله جوابا مستقلا عن الحجة بان يقال بعد تسليم كون
ذلك اجماعا على الاتحاد بعدم تسليم حرمة مخالفة هذا النوع من الاجماع من باب المنع الكبروي ولعل السند
كونه سكوتيا نعم تنهض الحجة المذكورة على المدعى على القول بحجيته وسياتي تحقيق القول فيه وفي عدم التعويل
عليه ومن المحتمل ان يكون السند وقوع الخلاف في اصل التعويل على هذا الاجماع ولو مع قطع النظر عن كونه
سكوتيا الا ان يقال انهم مطبقون على التعويل على الاجماع اذا لم يكن سكوتيا وان كان اطلاق كلام المجيب
مقتضيا بالمخالفة في ذلك فتامل ثم ان ظاهر المقصود من هذه الحجة اختصاصها بصورة تعدد المحل حيث
ذكروها في مسئلة ان الامة اذا لم تفصل بين مسئلتين وتركوها في مسئلة اختلافهم على قولين في مسئلة
واحدة والظاهر ابتناؤها على تسليمها تجري في المسئلة الاخرى ايضا وان احتاج في تطبيقها عليها الى نوع تغيير
على ما سنشير اليه وقد اعترض على ما ذكره الصفي من ان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل
بان من قال بالايجاب الكلي يستلزم قوله بطلان سالبة الجزئية التي هي نقيضه بل بطلان المفرقة ومن قال
بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان المفرقة والقول من
التفصيل مركب من الجزئين والمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا بل باعتبار المفرقة مع ذلك
بطلان العبارة فهذا الاعتراض على حجة التفصيل بين كون الثالث رافعا للحكم المجمع عليه وغيره فلا وجه لذكره
في حجة المانعين على الاطلاق كما فعله بعض افاضل المتاخرين وان كان لا اتجاه هنا نوع ربط وهو ان
بعض العامة لما اورد على هذا الوجه بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل نظرا الى ان عدم القول بالتفصيل
ليس قولا بعدم التفصيل واما المنع مخالفة ما اتفقوا بنفيه لا ما لم يتعرضوا باثباته وتصدى الفاضل المذكور
هذا الايراد بعد تلك الحجة ناسب ان يذكر ذلك الاعتراض واظن انه انما نقل كلامه من حاشية على العضدي
لا ما علقه على المعالم وكون الاعتراض على التفصيل المذكور لا على المنع على الاطلاق مما يظهر من هذه التعليقة

لا تلك المخالفة

لا تلك المخالفة واما الكلام في الاعتراض المذكور فنشير اليه عند ذكر حجة هذا التفصيل ان شاء الله ثم ان الرازي
والاسنوي والقاضي وغيرهم ذكروا في الاحتجاج على المنع في صورة وحدة المحل ما يرجع الى الوجه المذكور لا بالتى
اليه قال في الحاصل احتج المانعون بان اختلافهم في القولين اتفاق على عدم ثالث فلا يجوز احداثه لا
يقال ذلك الاتفاق مشروط بعدم ظهور الوجه الثالث واذا ظهر زال الاجماع بزوال شرطه لانا نقول هذا
ثابت في الاجماع على قول واحد انتهى محل الحاجة وفي شرح المنهاج احتج المانعون مطلقا بوجهين احدهما
ان العصر الاول لما اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى اتباع الاخذ بها فانهم لما اختلفوا على قولين فقد
اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان
باطلا اجاب الخصم بان ذلك الاتفاق كان شرطه بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول الثالث فقد زال
الاجماع بزوال الشرط اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة
لانه يمكن ان يقال فيه ايضا وجوب الاخذ بالقول الذي اجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فاذا وجد
القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال الشرط فاجاب الخصم بان هذا الاشتراط وان كان ممكنا ايضا
في الاجماع اي الاجماع على القول الواحد لكنهم اتفقوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا ان نحكم عليه بوجوب التسوية
بين الاجماع الوحداني والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الامام واتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص
بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبر الاجماع بزوال الاول
انتهى قلت لا يخفى على البصير ما في كثير من هذه الكلمات فيعترض على الحجة بالمنع من كون الاختلاف اجماعا
على الاتحاد ولو فيما لم يكن ملفقة بين المسئلتين ولا سيما اذا لم يكن هناك مستند يعول عليه لا حدف
المطابق على ما سنشير اليه ان شاء الله وعلى كلام الرازي مضافا الى ما سبق بان من المحتمل ان يكون محط نظر
المانعين الى ما حققناه سابقا في توصيف هذا النوع من الاجماع بالمركب من ان التركيب انما هو في الفتاوى
وان معقد الاجماع بسيط وانما لا نشير اليه كلام الاسنوي اخذا ما بقوله او بقول الاخر وقع فاذا كان

المعتقد هنا الاتحاد في المسألتين يرجع مخالفة الى مخالفة الاجماع البسيط فلا يصح الجواب بانه يمنع تحقق النزاع
وثانيهما ما في كلام الفاضل وكذا ما في كلام الاسنوي في الجملة فان حاصل الجواب على هذا صحيح فيبطل اعتراضهم
عليها ايضا فنقول انه كلما تحقق الاجماع المركب واقعا لابد ان يكون معقده بسيطا لانه كلما تحقق اجماع
بسيط في مورد الاختلاف لابد ان يتحقق الاجماع المركب الحقيقي ومناط اعتراضنا هو الاخير ومعيار تصحيح
الحجة هو الاول مع عدم معلومية كون العامة قائلين بما قلنا في وجه الترجيح فالمركب وكون اختلاف
الطائفة على قولين مع وجود ذلك الامر البسيط من افراد الاجماع المركب واقعا على تسليمه لا يستلزم حرمة
مخالفته بعد فرض عدم رجوعه الى الاجماع البسيط نعم كان الاحسن في الاعتراض ان يرد هنا بان ما
مقالة المستدل على تقدير الارجاع ونعترض بما اشرنا على تقدير عدمه واما ما ذكره في دفع الاعتراض
المشار اليه في كلام الرازي بقوله لا يقال من ان هذا انما يتم في الاجماع على قول واحد فان ارادوا ان
ذلك الاشتراط وان كان ممكنا في الاجماع على القول الواحد ايضا لكنه غير معتبر فيه بالاجماع كما يعطيه ظاهر
كلام الفاضل يعني ان الاجماع قائم على عدم اشتراط الاجماع البسيط بعدم القول الثاني ففيه اولا ان
مرجع هذا الاشتراط الى توقف وجود الاجماع على وجوده وهو محال ضرورة ان معنى اشتراط حصول
الاجماع على عدم القول بخلاف الاجماع توقف اتفاق المجمعين على شيء على اتفاق كل واحد منهم عليه وهو
ان مع الخلاف لا يمكن تحقق الاتفاق الا ان انتفائه ح من جهة انعدام شرطه وهو ... ان مع الخلاف
يقال في الفرض لم يتحقق الاجماع لان شرط الاجماع لم يتحقق ويقال مع الفرض ثانيا انتفى ايضا لان شرط
الفناء وهو فقد الفرض لم يتحقق بان الاجماع من هذه الجهة كغيره من الفناء وبالجملة فرق واضح بين
عدم حصول الشيء من اصله وبين استناد انعدامه الى انعدام شرطه وفقد الاجماع حال الخلاف من
قبيل الاول لا الثاني وبذلك يظهر ان المراد من لزوم توقف وجود شيء على وجوده غير الذي يقال
في الدور فلعله يحتاج الى مزيد تأمل ويمكن ان يقال لا محالة في ذلك فان المراد من توقف وجود الاجماع

على عدم القول

على عدم القول الثاني توقف ما هو اجماع في الواقع لا ما هو واقع في الخارج فيكون اطلاق لفظ الاجماع كاطلاق لفظ
المركب في قولك يتوقف حصول الجزء الصوري الخارجي على حصول كذا وكذا من العناصر ودعوى التوقف الواضحة في عدم
الشيء من اصله وعدمه المستند الى عدم شرطه مما لا ينبغي اليه في المقام لان عدم الشيء من اصله وان كان اعم من
الاستناد الى عدم الشرط لاحتمال الاستناد الى وجود المانع او لم يجعل عدم كل مانع شرطا الا ان خفاء الاجماع مع
وجود الخلاف من باب الاستناد الى هذا الشرط لا وجود المانع ولو عمما الشرط الى عدم المانع فالامر اظهر ولو سلم
يكون العدم كالوجود في الافتقار الى العلة فالامر اوضح جدا فتأمل فان المقام لا يخلو عن المناقشة وثانيا ان
الاشتراط المذكور يستلزم الدور وتقريبه ظاهر وهو ما في كلام صاحب التلخيص ويمكن الذب عنه بمنع توقف الاجماع على
عدم اعتبار الشرط المذكور على اعتبار كل الاجماع حتى في هذا الفرد منه بل يستثنى منه هذا الفرد ويعتبر الشرط المذكور
فيما عداه ولا يكون ح دور لان عدم اعتبار الشرط المذكور في سائر الاجماعات وان كان موقوفا على الاجماع على ذلك
الا ان هذا الاجماع لا يتوقف على عدم اعتبار الشرط المذكور ح وسند سائر المخصص على ذلك وان ارادوا ما ذكره ايضا
لكن مع تعادت جعل الشرط وجوب العمل بالاجماع لا نفس الاجماع كما يعطيه كلام الاسنوي في جملة ما نقلنا عنه
الخصم على الجواب بدعوى الاشتراط بعدم القول الثالث من قوله انه يمكن ان يقال فيه ايضا وجوب الاخذ بالقول
الذي فيتجه عليه مضافا الى ما عرفت ان وجوب الاخذ بالاجماع المركب ايضا ليس مشروطا بالاصالة عدم الاشتراط بل لان
كل ما نعلقه به في حجية الاجماع من العقل والنقل ظاهر في الاطلاق كما لا يخفى على من لاحظها وايضا لو كان الوجوب
مشروطا بعدم القول الثالث لزم الهرج والمرج في امر الاجماع اذ على تقدير عدم اشتراطه بذلك يجب على كل واحد من
المجتهدين المجمعين والمقلدين العمل بمطلق الاجماع ولا يبقى لهم عذر في المخالفة اذ لا يبقى مؤولا جعله
في ذلك نعم اذا اتفق رجوع المجمعين كلا او جلا او بعضا عما اجمعوا عليه بان ظهر عليهم فساد المدرك وانهم
خطئوا فيما افتوا به فلا ضير في المخالفة بل يتعين البناء على الخلاف في هذه الصورة ولا يلزم منه المحذور الجاري في الاجماع
البتة على ما سبق الكلام فيه انشاء الله واما لو كان مشروطا بذلك فكل واحد ح ان لا يعمل بانه ظهر له المخالفة وبعد

الذي يترتب عليه وجوب العمل به ويقع المنازعة في ابتنائهم نظرا الى ما ذكره في التجزي لاشتراك المكلفين في الاخذ من المجتهد
المخالفين فلا يبقى للوجوب المذكور معنى ح كما لا يخفى وثانيا نقول نقض اولا بالنقض بجملة من التكاليف الشرعية
التي يكون للمكلف طريق الى رفعها عن نفسه كالسعي للبيع للوضوء والافطار والعقود الموجبة لحلية التصرف في
الاموال والاعراض مع وجوب ترك التصرف بدونها ونحو ذلك وثانيا بالحل وهو ان المحذور المذكور انما يتوجه
لو كان المخالفة بمجرد التشهي ودواعي النفس واما لو كانت منوطة بما جعله الشارع ونصبه للعمل به فلا اذ
يكون المكلف ح اتيا بما فهم انه تكليفه وعاملا بالاداء المنوط في المدرك فان وقت الاثم هذا الكلام انما
يأتي على افتقار الاجماع الى المستند وليس كذلك فانهم يجعلون الحجة هو الاجماع من حيث هو اجماع وثالثا
ان جماعة منهم مصرحون بالافتقار ان ... لا يجيزون الاجماع بمجرد التشهي والمخالفة بمجرد الدليل
بل يقولون بلابدية الاستفادة الحكم في نفسه ولا اقل من ذلك وان ارادوا ان الاشتراط بذلك ثابت في
كل من الاجماعين الا ان الاجماع دل على عدم العمل بمقتضاه في البسيط لو ظهر القول الثاني ولم يقم دليل ذلك في المركب
لو ظهر القول الثالث فجوز المخالفة في الثاني دون الاول فيرد عليهم مع انهم في صدد اثبات المنع عن المخالفة في
المركب لا جوازه كما هو واضح ان المشروط ينعدم عند عدم شرطه بالضرورة فلا معنى لدعوى الاجماع على عدم العمل
بمقتضى الاشتراط في البسيط لو ظهر القول الثاني مضافا الى ان بعض ما تقدم ات على هذا التقدير ايضا كما لا يخفى
ثم ان ذلك الكلام بناء على امورهم واما بناء على اصولنا ففساد المقالات المذكورة في غاية الوضوح الثاني ما نقله
الفاضل في المنهاج والاسنوي في حاشيته عليه قال بعد نقل قول الاتي في قبل الجارة الخ انا نقضه هذا هو القول
الثاني وتقريبه ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا
يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير جائز لما نهى ... ومرجع ان في
التعبير بالتخطئة دلالة على عدم صلوح ما هو عن نفي الاجماع مستند المنع لطلاقه ...
عنه من الادلة السمعية بموجبها نص على ذلك ايضا على ما سيأتي اليه الاشارة ولذلك نقل الاستدلال عليه بجملة ...

هكذا ان

هكذا ان في احداث الفصل تخطئة كل فريق في مسألة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها بل يعم هنا
بعض العامة من حيث اطلاق الادلة ولم يقيدها بالسمعية ولا بغيرها ويمكن الذب عن ذلك بالمنع من الحجية
ولا اقل من عدم ذلك ومستقرة احتمال كون المعتبر بكلمة التخطئة الواقع بمجرد هاتي الخبر المذكور ناظرا الى احتوائه
ذلك مجري سائر ادلة الاجماع واحجية ولا امتزاجهم من غيرها غيرهم والاحسن ان يقال بعد التغض عن وقوع
مثل هذا التعبير في دليلهم العقلي الذي هو انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ان الادلة بحذافيرها
لو سلمت مشتركة في الدلالة على عدم جواز تخطئة الامة وان كان التعبير عن ذلك مختلفا فيها فعدم خطابها ... جامع
بين جميع افرادها المتعبرات كما لا يخفى على من تأمل ومن هنا تم البعض المذكور وعلى كل حال لما كان مرجع هذا
الاستدلال الى ان القول بحجية القول الثالث يستلزم تخطئة الامة اجمع وتخطئة الامة على غير جائزة فالقول
المذكور كذلك وكان الكبرى موضع وفاق بينهم لا جرم يتجه الجواب عنه بمنع الصغرى والسند فيه امور
اولها ما حكاه الاسنوي عن الامدي ومختصره بكلامه حيث قال اجابوا بانا لا نسلم ان اظهار القول الثالث
يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على ان كل مجتهد مصيب ثانيها ما ذكره ايضا حكاية عنهم حيث قال لما
ان المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا لانه يجوز للمجتهد ان يعمل بما ظنه حقا وان
كان خطأ في نفس الامر ثالثها وثالث لا يخفى ما في هذين الامرين اذ يرد عليهما مضافا الى جريانهما في البسيط
ما صرح به الاسنوي حيث قال بعد نقلهما وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه في الاجماع هو الواحد ابتنا على عود
الاشارة الى الجواب المدلول عليه بقوله اجابوا الى الحصر في الثاني كما بعد وضوح جريانه في الاول ايضا
ومضافا الى ان المستدل الذي ذكره ان اولهما مبني على اشتراط التصويب على القول بالتصويب الباطل فمباح ان المنع
استلزام اظهار القول الثالث لتخطئة الفريقين على تسليم التصويب انما هو على بعض تفاسيره لا مطلقا كما حقق
في محله وثانيهما على ان يكون مراد المستدل من التخطئة الحكم بعدم جوازها تخطئة الامة في خصوص ما اذا
اعتقد المخطئ بحجية القول الذي تمكن من اظهاره في الواقع فانه الذي يستلزم تخطئة الامة في الواقع واما

كان مراده بها مطلق نسبتهم الى الخطأ سواء كان النسب معتقدا لحجية القول الثالث او ظانا بها او شاكا
او ظانا بحجية احد القولين على ما هو مقتضى عموم ادلة الاجماع فلا مع ان جواز العمل بالظن حقا ان كان مع تسليم
شمول دليل الاجماع لمفروض النزاع فلا وجه له اذ يكون احداث القول الثالث والعمل به حراما هذه حرام البتة
وان كان مع المنع من شمول المذكور جرى وان كان حجيا في الجملة لكنه مطالب بالسند لهذا المنع بعد ظهور الادلة
في الشمول واحتمال كون ذلك من باب التخصيص يحتج ان الادلة وان كانت بظاهرها شاملة الا ان ما دل على
الاعتماد على الظن بحجية القول يخصصها بغير محل الكلام لان دليل الجواز ان كان هو شيئا خاصا فالعرض فقد
ادعاما كونه ما دل على حجية الظن من باب دليل الانسداد وقاعدة دفع الضرر المظنون فهذه العمومات مع كونها
محل الكلام على ما تعرفه في غير المقام انشاء الله ليس جعلها مخصصة لتلك الادلة اولى من جعل الادلة مخصصة
لها مع ان فرض الظن المذكور ان كان مع العلم او الظن بحجية احد القولين فرفع لاستحالة العلم او الظن على طرفي
النقيض وكذا مع الاختلاف وان كان مع العلم ببطلان ذلك فكذلك لاستحالة فرض العلم بفساد احد الامرين
اللذين لا ثالث لهما مع الظن بصحة الاخر كالابعد وان كان مع الظن بالبطلان او الشك فنمنع ما فرض صورة الشك
من الوجه المشار اليه ان على الحجية اثبات حصر الامر في هذا الفرض اذ ما تقدم عدم تعكس الا بجعله لو فرض الظن
بحجية احد القولين مع الشك في حجية القول الثالث او الظن بفساده يكون المتعين عدم جواز العمل بالقول
الثالث وهو بين ما الخصم بصدده وح فالاحسن في سند المنع ان يقال ان المراد من تخطئة الامة ان كان تخطئتهم
فيما اجمعوا عليه فالمفروض خروج عن محل الخلاف وان كان الحكم بعدم جواز التخطئة على تقديره هو الصواب وان كان
الحكم بعدم جواز التخطئة على تقديره هو الصواب وان كان مطلق التخطئة حتى فيما اختلفوا فيه فالحكم بعدم جواز
التخطئة اول الكلام ويؤيد ذلك رواية نفي اجماع الامة على الخطأ فان الظاهر منها هو عدم جواز تخطئتهم فيما
اجمعوا عليه لان ذلك هو المنساق من لفظ الاجماع هنا وهو في اتحاد المفاد وسبيل ما سبق التنبيه عند الاحتجاج
بها ونعلم ان هذا الذي ذكرنا في سند المنع لا يمكن ارجاعه الى منع الصغرى بل يكون ارجاعه الى منع الكبرى ايضا

دفع تخطئة

لو فرع التخطئة التي هي الاوسط فيها معارضة نعلم ان دفع ما تقدح في الحجة المذكورة في منع صغريها لا في الكلام
القائم على ما هو به الاستدلال كونه الجواب المذكور بعد ما في الكبرى حيث قال بعد ذكر الحجة المذكورة واجاب البعض
بان المحذور انما هو تخطئتهم فيما اجمعوا فيه على قول واما ما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم
في امر وتخطئة البعض الاخر في غير ذلك الامر لكنه نقل عنه بعد ذلك من غير فصل انه نظر فيه قال لان
المقام وفيه نظر ولم يبينه ووجهه هو ان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطأ شاملة للصورتين فالتخصيص
لا دليل عليه انتهى وفيه ان مقتضى لفظ الاجماع هو الاختصاص بالصورة الاولى كما اشرنا وليس في الادلة ما
يدل على التخصيص على ما لا يخفى هذا كله على طريقة العامة واما على طريقتنا فبطلان حجة من هذه الحجات غير
خفي على المتأمل فان تخطئة الامة عندنا ايضا غير جائزة لكن من جهة استلزامها تخطئة الامام عليه السلام دونه
نعلم وجه المنع من احداث التفصيل على طريقة الخاصة منكم فان المفروض ان المعصوم مع احدى الطائفتين
قطعا فالقول بالثالث طرح لقوله وهو غير جائز الا ان كشف القناع عن ذلك يحتاج الى زيادة بسط في
المقام فنقول وبالله الاعتصام اذا اختلف العلماء على قولين فاما ان يبنى في الاجماع على طريقة
القدماء من اتفاق الكل او على احدى الطائفتين الاخريين وعلى الاخير فاما ان يحصل العلم بكون المعصوم عليه السلام
مع احدى الطائفتين او يخرج عنهم او يشك وعلى الاول لا ينفك فرض عن العلم بكونه عليه السلام مع احدهما فاذا
حصل العلم فلا يمكن احداث القول الثالث لانه طرح لقوله عليه السلام قطعا وهو غير جائز ويتوهم استثناء صورة
ايضا الاحتياط للثالث او كون الامام عليه السلام على تقية منهم ونحو ذلك وقد عرفت الحال فيما تقدم مع ان فرض التقية
هنا لا يسوغ احداث القول الثالث لان المفروض كونه عليه السلام مع احدهما فتكون الطائفة الاخرى على الحق فاية الامر
عدم معلومية كونه عليه السلام مع ايهما وذلك لا يسوغ طرحهما معا لانه طرح لقوله البتة من غير فرق في ذلك بين
العثور على مدرك الطائفتين او احدهما وعدم العثور على شيء منها ولا بين العلم بحجية احد المدركين على
التعيين او الشك بينهما ولا بين العثور على مدرك القول الثالث وعدمه فان في جميع ذلك يلزم المحذور

المذكور وان كان المتعين في صورة العلم بحجية احد المدركين بخصوصه الاخذ بمقتضاه للعلم بفساد الاخر
اذ لا يتصور العلم بحجية احدهما مع الشك في فساد الاخر كما لا يتصور العلم بحجيتهما او فسادهما او نعلم
عدم امكان فرض العلم بحجية مدرك الثالث بل ولا الشك في ذلك مع فساده وان حصل العلم لصدوره منه
فتامل ولا بين كون القول الثالث رافعا للحكم المجمع عليه وعدمه كما هو مناط التفصيل الاول ولا بين صورة
الفرق على عدم الفصل وغيرها كما هو معيار التفصيل الثاني ولا بين تحقق احد الامرين من النص على عدم
الفصل او اتحاد الطريق وعدم تحقق شيء منهما كما هو مناط التفصيل الثالث الى اخر التفصيلات المذكورة
لاشتراك الجميع في لزوم المحذور المذكور كما هو ظاهر ولا بين ان يتأخر فرض العلم بكون الامام عليه السلام مع احدى
الطائفتين على طريقة القدماء او احدى الطائفتين الاخريين لما ذكرنا وبالجملة لزوم المحذور المذكور في
جميع ذلك مما لا يعتريه شبهة ولا ريبة ودلالة الكلمات على ذلك واضحة جلية كما صرح به المرتضى ره في الذريعة
وغيره على ما اشرنا اليه لكن قد يتخيل ان المحذور المذكور لا يلزم فيما اذا اختلفوا على قولين قول ابي في الولد
عدمه وقول بصده فيها كالفسخ بالعيوب المجهودة وعدمه فان التفصيل في ذلك الامر بالمصير الى الفسخ في
بعضها وعدمه في اخر ليس طرحا لقوله عليه السلام بل هو موافق لكل منهما في الجملة وكذا فيما اذا افتى الفريقين بحكم
في موضع وباخر في اخر لا ربط فيهما وافتى الفرقة الاخرى بعكس الحكمين في الموضعين كجواز حل السلم بالالى
وحرمة البيع بح لفايب لثبوت الموافقة في التفصيل ح في الجملة لكن الكلام في ذلك سيأتي في المقام وهنا
هذا وقد استدل المرتضى ره على المختار بعد الاحتجاج على ما اشرنا اليه بوجه اخر قال بعد قوله ويدل على
المنع من ذلك اي من احداث القول الثالث يدل ان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما
والاخر باطل واذا كان ثالث جعله الشابة فاولى ان يكون كذلك الثالث وما زاد عليها لفظ ولا بد من
من ان يكون الحق في جملة اقوال المختلفين او فيما عداها وهذا يقتضي ان الزيادة باطلة لانها خلاف الحق
والقسم الثاني يقتضي ان يكونوا مجمعا على الذهاب عن الحق وذلك ايضا باطل انتهى محل الحاجة وهذا

لا يتوجه

لا يتوجه على مذاق اصحابنا واما على طريقة المخالفين فيتجه عليه منافاة ال عدم تابعة على القول بالتصويب كما هو الحال
فلانا اما ان يكون الحق دائرا بين اقوال المختلفين وغيرها بل انما هو ان يكون الحق في اقوال المختلفين معلقا
على عدم القول الثالث واما مع ضده بالاجتهاد فيكون الحق محضا في جميع الاقوال بل خاصا هو ان يكون الحق
للقول الثالث معتقدا لكون الحق هو ما احدثه وان كان مخطئا في ذلك الا انه اذا كان ذلك منعا عن النظر والاستدلال
يكون معذورا والانصاف ان ما ذكره قده من الادلة الواضحة والاحتمالات المذكورة من الحجج الظاهرة حجة
المجوزين منهم وجهان احدهما ان اختلافهم دليل على ان المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بالاجتهاد فكيف
فكيف يجعل اتفاقا عنه نعلمه شارع المختصر بعدما نقله الحاجبي والمشار المرتضى قده في الذريعة بقوله وذهب جماعة
من المتكلمين واصحاب الظاهر من الفقهاء الى ان ذلك يجوز ويعتلون بانه لو لم يجز لكان الاختلاف فيه انه حجة كالاجماع
ثانيهما ما حكاه الحاجبي والعضدي انه لو لم يكن جائزا لانكر ولما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك ان ما قال
الصحابة للام ثلث ما بقي في المسألتين وقال ابن عباس ثلث الاصل واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال
الخاسرين في مسألة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسألة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي
وعكس تابعي اخر ولم ينكر عليهما احد والانصاف انتهى وهذا وجه ثالث ذكره المرتضى في الذريعة قال
ويعتلون ايضا انه اذا جاز في الوقت احداث قول زائد فكذلك جاز بعده والظاهر انه يرجع الى ما ذكر فتأمل
وحكى عن العلامة ره وجه رابع وهو الاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مشكل وخامس وهو ان
منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو خلاف المعلوم والتالي باطل
ما ذكره بعضهم من ان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان فلما يجوز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض بعد
الاتفاق على انه يفسخ بكل منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة للكل في شيء ونقضه الاصل جواز ذلك انتهى والجواب
عن الجميع يتوجه وهو استلزام القول الثالث لطرح قول المعصوم عليه السلام كما صرح به المرتضى في الذريعة بقوله وعلى
مذهبنا المنع من ذلك بين لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق مع واحد منهما والاخر باطل انتهى ويمكن

الجواب بمن لكل ايضا بما نقلناه عنه ايضا من قوله بعد ذلك وانه لا يخلو الخ وقد يجاب عن الاول ايضا بان
المناقشة بالمنع انما يتوجه على امر يرفعه القول الثالث وذلك لم يتحقق انه فلا يكون اجتهادية وثانيا
ربما نقول ايضا بدل على جواز الاجتهاد ما لم يتحقق اجماع مانع منه كما لو اختلفوا ثم اجمعوا وثالثا بان المسئلة التي وقع فيها الخلاف
كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية انتهى
وهذا الجواب يجري في الوجه الثاني ايضا ولذا ذكره المجيب في كلامه بعدها وهو هنا مردود ثانيا اولا بما اشرنا
اليه وثانيا بان ذلك فهم من الجواب ولذا لم يذكره انه من قبيل المنع بالعموم كما لا مخالفة فيه للاجماع صرح به
الحاجبي والعضدي وقد يستشكل ذلك بان الظاهر ان ما ذكره المجوز انما هو في طريق المسئلتين ومن ثالث
بانه ان رجع الى الثاني فيرد عليه ما يرد عليه وان اراد انه اذا جاز احداث قول زائد في زماننا هذا فيجوز فيما
بعده من الازمان ففيه ان ثبوت الجواز في تلك الازمان اول الكلام لعدم حصر النزاع في المسئلة على زمان دون
زمان واحتمال ان مستنده ثبوت الجواز عنده في زمانه من جهة اجماع عصره على ان لا مانع فاسد ومن نفس المنع
من الاجماع المذكور اذ لو كان هناك اجماع لما كان لتركه الاشارة اليه في مقام الاحتجاج المحتاج اليه وجه مع
ان الخلاف في المسئلة بين الفقهاء والمناظرين من العامة والخاصة مشهور يشهد به كتبهم الموجودة ولم يجعل
الخلاف من احد دعوى الاجماع المذكور وان اراد انه اذا جاز احداث القول الزائد على القول الواحد فيجوز الثالث
الذي بعدها وهكذا الرابع والزائد ففيه انه غير مربوط بالمقام اذ الكلام في جواز احداث القول الزائد على القولين
لا مجرد احداث القول في المسئلة وبعبارة اخرى محل البحث فيما اذا تحقق هناك اجماع مركب فيتنازع في جواز
مخالفته وعدمه كما ينادي به كلماتهم وقولهم باستلزام احداث القول الزائد لخرق الاجماع وكذلك التفصيل
بين ما اذا كان القول الزائد رافعا لحكم مجمع عليه وغيره ينادي بالاختصاص بذلك وهكذا غيره فان قلت ما الفرق
بين احداث القول الثاني واحداث القول الثالث فاذا جاز الاول بالاجماع جاز الثاني اذ لا فرق قلت الفرق
بين ما اشرنا اليه من ان احداث القول الثاني انما يجوز لوجود دليل لم على مخالفة الاول وثالثا غير موجود في

ما ذكره

الثالث لا يقال فيرجع النزاع ح الى ان القول بلا دليل جائز ام لا وقد يستبعد ان لا نزاع فرق بين ان يؤدي
المجتهد اليه وبين اصل العنوان بانه هل يجوز ذلك ام لا ومثل ذلك غير عزيز في الاصول فكل من المتخاصمين يدعي
لو دليلا على مدعاه وان كان باعتقاد الاخر فاسدا فلا دليل مع الخصم يعتقد ان لو دليلا على الجواز كالاصل
وغيره مما مر وان اراد انه اذا جاز ذلك في الزمان الذي لم يثبت فيه الدليل على المنع فيجوز فيما بعده من الازمان التي
نعلم بعدم حدوث دليل على المنع فيها اذ الادلة الشرعية كلها صدرت من الشارع فيه اولا ان الذي وجود دليل
المنع في جميع الازمان وثانيا انه يكر بما يعرف من نظر الناظر على دليل المنع انما العدم عثور المتقدم عليه او اعتقاده
عدم النهوض على المنع وثالثا ان ذلك مما لا يساعده كلام المستدل وقد يقال ان اراد انه اذا جاز في الزمان الاول
حكم فيه العقل بامكان ذلك فيه كما هو ضابط في كل شيء شك في استحالته وامكانه فيجوز فيما بعده من الازمان
التي لا يحكم فيها العقل بالجواز ففيه مع انه خلاف الظاهر من كلام المستدل ان الاستصحاب في الاعتقادات والمسئلات
العقلية لا مورد له لعدم الشك اللازم وجوده في الاستصحاب فيها كما قرر في بابه الثاني وان اراد غير ذلك فلا يخفى بعده
عن التصوير ولا يبعد اجمال العبارة كما لا يخفى وعن الرابع بان الاصل المذكور لا يبعد لو هنا لان فرض المسئلة فيما اذا
اختلفت الامامية على قولين بحيث نعلم كون الامام عليه السلام مع احدهما فيتطرح فيها طرح لقوله قطعا ولعله فرض
المسئلة فيما اذا لم يحصل العلم بكونه عليه السلام مع احدهما الكنا لو لم نمنع اختصاص النزاع فيما اذا علم ذلك فلا اقل
من عدم اختصاصه به وبداهة عدم جواز احداث القول الثالث عند الامامية في صورة العلم بذلك اعني من
اختصاص النزاع بغيرها بل الاقرب تطرقه وانتفت ثم كونه النزاع مقصورا على صورة العلم بدخول
الامام عليه السلام في احدى الطائفتين لانه نقل كلام المرتضى فيه وسكت عنه قال في البحث الثاني من مباحث الاجماع
قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان قول ابي حق اذ المعتقد ان الامام عليه السلام قايل باحدها
فلو فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الكل باطلا وكذلك الثالث انتهى محل الحاجة الى ظاهره تسلم
مقالة السيد وتقوى منه منع احداث القول الثالث وان كان الخلاف كمانه في كتبه معروفا وقد يقال اذا قال

فهو المنصور كما قال وليس هذا كتاب النهاية لتلاحظ وعن خامس بانه انما يتم فيما اذا كان موضوع القولين امرين
فصاعدا كي يمكن يكون القول الثالث موافقا لاحدهما في احدهما والاخر في الاخر ويصدق ان ليس وافق
مجتهدا في شيء لا يلزمه موافقته وغيره كما في مسئلة الفسخ بالعيوب ومسئلة قتل المسلم بالذمي وعدم صحة
بيع الغايب واما فيما اذا كان امرا واحدا كما لو فرض بعض الامة يقول وبعض اخر فيه بقول اخر فلا يكون احداث
قول ثالث موافقا لشيء منها اذ لو وافق احدهما لم يصدق عليه انه قول ثالث فالدليل اخص من المدعي الا ان
يتمسك في اتمامه بالاجماع المركب والتخلص عن الايراد بقال ان غرض المجوز بيان اثبات الايجاب الجزئي دلالة يخلو
عن شيء مضافا الى انه اخص من المدعى من جهة اخرى لانه انما ينهض فيما اذا لم يكن القول الثالث رافعا
لحكم مجمع عليه والا فانه باطل لا ريب ايضا كما قلنا مع ان القائلين بالمنع لا يستندون الى ان من قلد مجتهدا
في شيء يلزمه تقليده في كل شيء بل الى استلزام احداث القول الثالث لتخطئة الامة كما عليه العامة او لطرح قول
الامام عليه السلام كما عليه الخاصة وايضا ظاهر الاستدلال ان المقلد يحدث التفصيل وطبقة القول التقليد وفيه
ان المقلد ليس له الاحداث قطعا ولو كان موافقا لاحد القولين في شيء ولاخر في شيء اخر لان المقلد ليس له قوة
الاجتهاد ومعلوم ان الكلام فيمن يكون كذلك ويحرم على المجتهد ان يقلد غيره اجماعا حجة المفصل اما على
[illegible] المنع فيما اذا رفع القول الثالث حكما مجمعا عليه فالادلة الدالة على حجية الاجماع اذ لا فرق في حرمة مخالفة
الاجماع بين ما اذا كان ناشئا من المتفقين على ما اجمعوا عليه وما كان ناشئا من المختلفين بالنسبة الى حكم
اخر غير محل الخلاف ولا بين كون الاجماع الذي يرفعه القول الثالث هو الاجماع على نفي الفرق والاجماع
على مسئلة فرعية لعموم ادلة الاجماع وعدم اختصاصها بعدم الاشتراك في بساطة حقيقة الاجماع الذي
يخالفه القول الثالث واما على الجواز في غيره فلعدم لزوم المحذور المذكور لانه ح وافق في كل مسئلة قائلا
نظير ذلك من جماعة من محققي العامة كالحاجبي والعضدي والرازي والاسنوي وغيرهم وقد تقدم اسئلة
المفصلين مع كلام فيها ثانيا وقد مر الكلام منهم في الشق الاول الموافقتا اياهم وان اختلفا في المسئلة الاخرى

متعرض

وقد يخدش فيه بان قضية اصولهم الدالة على حجية قول المجتهد جواز المخالفة بالاجتهاد وتخصيص ذلك بما اذا لم يكن
دليل في طرف المقابل وان كان مطابقا لما يظهر من جماعة منهم لكنه يأباه كلام جمع منهم ايضا فانهم في
كثير من المواضع يقولون ان فلانا انما فعل الامر الفلاني مع نهي النبي صلى الله عليه واله وسلم لانه كان مجتهدا واجتهاده
حجة وان ادى الى ما ادى ولو فرض كون المفصل من القولين ذاهبا الى عدم حجية الاجماع فيكون جواز احداث القول
الثالث اوضح لكنه شيء يتوجه على كل مانع كان من العامة او الخاصة كما لا يخفى واما الشق الثاني فالظاهر ان المفصل
يتمسك فيه بالاصل او بغيره من ادلة المجوزين بعد تخصيصها بما اذا لم يستلزم القول الثالث رفع حكم المجمع عليه ايضا
والاولى ان يبين ان مجرد عدم لزوم ذلك اعم من ثبوت الجواز الموقوف على حصول المقتضي وفقد المانع معا فالجواب حينئذ
هو الجواب عن تلك فلا اعادة وقد قال السلطان في حاشيته على المعالم ان في هذه المسئلة وامثالها يلزم رفع المجمع عليه
ايضا لاتفاق الكل على عدم التفصيل اذ القايل بالايجاب الكلي لا يرضى ببطلان السالبة الجزئية المناقضة بل بطلان
المتوقفة والقايل بالسلب الكلي لا يرضى ببطلان الايجاب الجزئي كذلك بل بطلان المتوقفة والقول بالتفصيل مركب من الجزئين
فالمركب باطل على القولين باعتبار احد جزئيه بل باعتبار المتوقفة وما قاله صاحب المختصر في دفعه من ان الساقي انما يلزم
التفصيل بل عدم القول به كالفروع المتجددة مدفوع اذ الفروع المتجددة لا ابا فيها قول كل الامة بخلاف قول المركب فان
قول كل الامة نافيه كما ذكرنا وان لم يصرحوا ببطلانه فتامل نعم يمكن ان يقال الثابت بالادلة الدالة على حجية الاجماع
على طريقة العامة امتناع اجتماع الامة على خطأ واحد وكذا بطلانه قول واحد يستلزم خطأ الكل ولا يلزم فيما نحن فيه
ذلك فان بالقول المركب يلزم خطأ كل الامة في امرين بعضها في الايجاب الكلي وبعضها في السلب الكلي وكذا الاولى يلزم من
قول كل الامة بطلانه شيء واحد في المركب بل يلزم من قول البعض بطلان السالبة الجزئية ومن قول البعض بطلان
الموجبة الجزئية ولم يجتمعوا على بطلان امر واحد فان الجزئين بانه لم يكن بينهما علاقة بمنزلة المسئلتين اللتين لا تلازم
بينهما فلا منافاة في قول الكل بشيء واحد اصلا وبعد فيه تامل اذ للقايل ان يقول ان بطلان الجزء وعدمه يستلزم بطلان الكل
وعدمه وكل واحدة من الطائفتين وان كانت قائلة ببطلان جزء من المركب على ان اثبات الاخر يبطلانه الا انه بطلانه

شيء واحد لازم لبطلان كل من الجزئين جواز ولا يلزم قول كل الامة وايضا اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يعرفوا به صريحا فالتفصيل باطل والموضح محل تامل اذ ربما يقال ان امثال هذه المعاني والاعتبار لا بعد فيه لا وقفا والمخالفة للنفية في حدوث وجزء الا هو بالنسبة الا ما هو قول الامة عرفا انتهى على الحاجة ومراده بهذه المسئلة الاشارة الى الشيخ الحاجبي ببعض العيوب كما في كم قلت ما ذكره من لزوم رفع الجمع وان كان ناشيا من النظر الدقيق الا ان ما نقل لا اظهر من الاشارة المستعمة بقوله اذ ربما يقال الخ ادق انتهى وتوضيحه زيادة على ما ذكره ان فرضنا واتفاق انتزاع نفي التفصيل من القولين وسوقها النفية ولزوم استلزام القول الثالث رفع الجمع عليه الماكون على الثاني والوجود في صورة عدم النص على عدم الفصل هو الاول كما باعده امكان غفلة كل من القولين عن الاخر وان كان نادرا ودونه تعليم قوة كلام الحاجبي والا ما ذكرنا بشر ما ذكره بعض الفضل المتاخرين من ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد يلزم ببطلان القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقيق الاجماع هو الثاني لا الاول انتهى وعرضنا ان اتحاد الحكم في كل الافراد امر منتزع من اختلافهم على القولين وليس في الهم سوقه ببيان ذلك لانه لو كانت مسوقة لذلك بالدلالة الالتزامية لم يتحقق به الاجماع فما قيل بعد من ان ضعفه ظاهر اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه صريحا بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك استلزم بطلان المركب لا محالة ضعفه ظاهر جدا كما لا يخفى على المتامل وما يشهد على ان مقصوده ما ذكرنا انه اجاب عن كلام السلطان قبل العبارة المذكورة بعد نقل كلام ذلك المحقق ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان كانت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما ركبي بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سلب الاجزاء ايضا انتهى فان جعل الدلالة على نفي المتوقفة من الباب المذكور ظاهر فما ذكرنا نعم قد يخدش فيما استدركه بانه اذا ابطل احد جزئين فقد بطل القول بالتفصيل وهل هذا الا عناه المانع ويمكن دفعه بعد التامل في مجامع الكلام وقد يجاب بما ذكره

المذكور ايضا بانه لا تركيب هنا حقيقة بل جزئيان كل منهما مسئلة براسها اتفق القائل القول بها بطلنا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب ومثله الكلام في جانب سلب الكلية فلا دلالة في احد من الجزئين الا على بطلان احد من الجزئين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما وبالجملة من العقاب على مخالفة الاجماع والعقد الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة المقصودة لا التبعية اذ لم يتهم الى ما حججت على ذلك انما تنصرف الى ذلك انتهى وهذا ان يجوابان من الفاضل المتقدم ايضا وزجها الى ما نقلناه عنه من الجواب بقوله ان اللازم لقولهم الخ واما ما اعترض بعضهم على اولهما بان ما ذكره المانع لا يبتنى على تقدير ان يكون بينهما تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة براسها فلا ورود له عليه كما لا يخفى هذا ثم انه بعد ما بيناه في المقام نقف على جهة التفصيل الرابع الذي هو الفرق بين صورة النص على عدم الفصل كالمنع وغيرها فالجواز بل على مستند التفصيلين اللذين بعده ايضا وهما التفصيل بين صورة النص على عدم الفصل واتحاد الطريق فلا يجوز الفصل وغيرها فيجوز وهو التفصيل الخامس وبين اتحاد المجامع بين المسئلتين فلا يجوز واختلافه فيجوز وهو التفصيل السادس الذي تقدم الاشارة الى اول الى التفصيل الرابع حقيقة لان اتحاد الطريق اما عبارة اخرى عن النص على عدم الفصل وان لا انفرادها في التفصيل الخامس وعطف اتحاد الطريق على النص على عدم الفصل اوسلزامه في استلزام الفصل لطرح الدليل الشرعي كما هو الظاهر على ما استقربناه عند ذكر الاقوال ومح فتكون مستندهم على الجواز فيما عداها ما سبق من ادلة المجوزين بعد تخصيصها بغير صورة المنع وعلى المنع فيما منعوا الا ما حج المانعين بتخصيصها بصورة الجواز وما دل على حجية الاجماع مما مر في الاجماع البسيط من الادلة فالجواب عن ادلة الجواز بعد ما ابتنى فيها دون بالا دليل عليه واما ادلة المنع فنحن نقول بمقتضاها على ما تقدم الكلام فيه ستقصى وتخصيصها بصورة اخرى بعد ابطال ادلة الجواز التي دعاهم ظاهرهم بصحتها مع ملاحظة ادلة المنع الى الجمع المنتج للتفصيل لا لبس الى سبيل وتوجيها على ما حكيناه عن السيد من عدم الخلاف في صورة النص على عدم الفصل فلا

في دفع هذه التفاصيل اهون واما ما قد يتوهم من الاعتراض بان الاجماع ان كان حجة فعليهم ان يمنعوا من الفصل في صورة عدم النص على عدم الفصل ايضا وكذا في صورة عدم اتحاد الطريق لان اختلافهم على قولين اجماع على نفي ثالث وان لم يكن حجة فعليهم ان يجوزوه في صورة النص على عدم الفصل ايضا او صورة اتحاد الطريق ايضا فمدفوع بان لهم بعد اختيار اول الشقين ان يمنعوا من استلزام اختلافهم لاتفاقهم على نفي الثالث فان تقريب الاستلزام المذكور انما اداه السلطان قده وقد تقدم التحقيق فيه واستقرار الاعتراض عليه نعم يتجه هذا الاعتراض على من يقول بهذا الاستلزام لو كان ذاهبا الى احد هذه التفاصيل فتامل وقد تقدم جملة من الكلام في هذه التفاصيل مع نقل كلامهم وذكر ادلتهم فراجع ثم ان ما ذكرنا في التفصيل السادس كان مبنيا على رجوعه الى التفصيل الرابع واما على تقدير عدمه كما هو الظاهر فقد يستدل على المنع في صورة اتحاد الطريق اذا لم يفرق الامة بين المسئلتين ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق كالعمة والخالة المندرجتين تحت ذوي الارحام بحرمة مخالفة الاجماع وعلى الجواز في صورة اختلاف الطريق بانتفاء الاجماع ولزوم ان من وافق مجتهدا في حكم يوافقه في جميع مذهبه وقد يتجه عليه بان فرضنا ثبوت عدم الفصل ودون الاجماع على عدم الفصل والوجود فما زعمه اول والوجه عليه مخالفة الثاني واما دليل الجواز فيظهر بافيه مما مر الاشارة اليه فتامل حجة التفصيل السابع وهو الفرق بين ما اذا قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل بقطع ولو بعد التفحص او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادة الواقع وبين غير ذلك اما على المنع في الصورة الاولى فلانه اذا قام دليل قطعي على المنع من التفصيل ولو بعد عدم قيام دليل على القولين او الاقوال على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان قطعا وواقعا فلا سبيل الى المصير اليه وكذلك اذا كان الدليل مفيدا للواقع ومعتبرا من حيث انه دال عليه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدهما او احدها مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية والعرفية به اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او الى ضميمة مقدمة خارجية كما لو تقع الشارع

المتفرع على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقامين حيث ثبتت الملازمة بواسطة مقدمة فعلية بالمنع ويستثنى مسئلة القبلة والوقت فانا لا نقول بالظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة وفي جوابه نظر لان مساعدة الشارع في معرفة بعض شرائط العبادة سامحة في معرفة غيره لجواز ان يحب المسامحة فيه بخلاف المقام فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر وسند الكلام في تنقيح المناط الا انه لا يصح كما لو عارضه ما هو اقوى منه واما على الجواز في الصورة الثانية فعند عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كمن كانت له امة ورضي بالمال المقبل الذي القاه احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس وببطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكتوكيل المال او اولى الزوجية اصل تزويجين وانكر الاخر فانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع عن نكاح امها واختها وبنت اختها بدون رضاها ونحو ذلك فيما اذا كانت زوجة تمنع من تزويج بغيره ما لم يحصل بوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع من تزويج بابن المكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر فيهما بمقتضى اصل الاقرار والمنكر فيهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واحدي الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الاناء المشتبه طاهرها بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب للعلم الاجمالي انتهى كلامه قده قلت يمكن الجواب في هذا التفصيل اولا بان صورة قيام الاجماع او دليل اخر على المنع من التفصيل خارجة عن محل النزاع ولا اظن احدا يقول بجواز التفصيل فيه وان كان ظاهر كلام بعض المجوزين ما يقتضيه وثانيا بان ان فرض محل النزاع فيما اذا لم يعلم دخول الامام بالجزم مع احد القولين او الاقوال فلا اشكال في الجواز وكذلك اذا علمنا بانه بالجزم الا انه نقيته لكنه مع خروجه عن موضوع المسئلة ظاهرا لا ينتهي على طريقة القدماء اذ لا ينفك حصول الاجماع المركب على

الطريقة من العلم بدخول الامام عليه السلام في احدى الطائفتين او قوله في احد القولين وهذا التفصيل وان كان قائله غير
معلوم لكنه ظاهر كلامه في هذا المقام البناء على طريقة القدماء كما يا ... قوله في عنوان هذه المسئلة اذا لم يفصل
بين حكمين او احكام في موضع واحد او اكثر او لم تفصل بين موضعين او موضوعات في الحكم حكم الخ ومع ذلك
يظهر ان لزوم مخالفة الامام عليه السلام كاف في حرمة التفصيل ولا حاجة لاتمام الدليل الاخر على المنع فيه فانه يجعل تو ... كلامه
على صورة عدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام مع التفصيل هذا وذكر بعض المحققين ان العبارة المذكورة صريحة في خلاف ذلك
فحمل كلامه على صورة الشك والكلام معه في قبال مع انه لم يتعرض للمسئلة في صورة العلم بدخول المعصوم عليه السلام لوضوح
تركه على الاحالة على الوضوح فان حكمها المنع المطلق اذ اللازم ح البناء على الجواز على الاطلاق اذ لا دليل بعد عدم العلم
بدخول المعصوم عليه السلام على حرمة المخالفة بل الدليل على حرمة الموافقة موجود وهو كلما دل على حرمة تقليد المجتهد لغيره
ثم انه بان الادلة التي فرض ادائها الى التفصيل ان كانت هي الدالة على احد القولين او الاقوال اذا او لغيرها ... ها
ما يخالف القولين او الاقوال بل هي هي على ... احتمالها كلا او بعضا والا فان انحرافه ايضا ليس ذلك الخ وان
كانت ما يدل على تقديم دليل احد القولين او الاقوال اولا او ايضا على هذا السؤال وان كانت الادلة الظاهرة
الاخرى التي تكون مفادها مطابقا لاحد القولين او الاقوال تارة ومخالفا لجميع الاقوال اخرى فاللازم علاج
التعارض بينها وبين ادلة القولين او الاقوال لو لم نفرض عدمها فلعل الترجيح كان لادلة الاقوال الا ان تلك الادلة
مع ان فرض تلك الادلة وعدم عثور احد من ارباب الاقوال عليها بعيد بحيث يكاد يقطع بعدمه ومن هنا يظهر الحال
لو فرض عدم العثور على ادلة الاقوال مع وجود تلك الادلة وان كانت هي الاصول والقواعد الشرعية فان فرضت مع
العثور على ادلة الاقوال فلا مجرى لها لزوال الموضوع بها وان فرضت مع عدمها فمع بعد الاطلاق الدليل في
ذلك ايضا انهم ان العلم الاجمالي يكون بنا متعبدين باحد القولين او الاقوال قاطع للاصل ولو فرض عدم العلم الاجمالي
فلا يخفى ان مقتضى الاصول قد يكون الاحتياط والاخذ باحد القولين وقد يكون التخيير بينهما وقد يكون غيرها
ولعلك بعد التامل في كلامه تعثر على محل صحيح لتفصيله لم نعثر عليه اذ ما امعناه حتى انه ليس بل ربما فيه مرور

والوارد

والوارد من جهة الشفيعة الواقع ولعلها اوضحت التفصيل المذكور فهي من باب الموضوعات وكلامنا في الاحكام
ونسبة اليها فيما بعد انشاء الله حجية التفصيل الثاني وهو الفرق بين كون المجمعين الصحابة فلا يجوز خرق اجماعهم
اما على الجواز في الثاني فما تقدم من ادلة المجوزين واما على المنع في الاول فلما مر سابقا من التشنيع من ان الصحابة
لا يجوز ان نظن بهم الجهل والجواب عن ادلة الجواز فامر ومن دليل المنع فبانه في غاية الفساد لانهم لم يكونوا
جاهلين بكثير من الاحكام لما سئلوا عن التفصيل اخفاهم والقوم وكانوا يقولوا ولما اعترفوا بالجهل مع ان
الولي قطعيت البطلان باعتراف الفريقين وقول بعضهم بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات فتقريع
جميع الاسماع وملئ كل الاصقاع مضافا الى ان المقصود ان كان عدم جواز الظن للجهل بهم بالنسبة الى نفي
التفصيل فهو مبني على كون اختلافهم على القولين اتفاقا على نفي الثالث وقد تقدم ما فيه مع ان ذلك لا يختص
بالصحابة فلو حصل من اختلاف التابعين ومتابعيهم الاتفاق على النفي المذكور لابد ان يكون متبعا وان كان بالنسبة
الى الحكم بكون كلا القولين على الحق لكونهما ناشئين عن الاجتهاد فهو مبني على الفساد اذ مع عدم ارتباطه بذلك يعدم
جواز احداث القول ان اللازم في الحكم بحجية القول الثالث ايضا لان المفروض ايضا انه ناش عن الاجتهاد مع ان
ذلك لا يتم الا على التصويب الباطل ثم ان وجوب الاذعان بكونهم عالمين بالاحكام على ما يرجع اليه فرض ظن
الجهل بهم ان كان لقضاء ادلة حجية الاجماع من الايات والاخبار فهي تشمل لا تتفاوت حال بين الصحابة وغيرهم
وكلمات العامة في الاحتجاج بها على حجية اجماع العلماء من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب اتباع اهل الحل
والعقد شاهدة بذلك وهي عرفية من كل احد وان كان الدليل اخر فليات به الدعي ان كان من الصادقين حجية
القول التاسع وهو طرح القولين والرجوع الى الاصول ان القولين متعارضا وتساقطا فيكونان كان لم
يكونا فرجع الى الاصل الذي هو الحكم في ثانيه اعتباره بلا اشكال فيه وانقطاعه بالدليل مشكوك فيه لعدم ثبوت
ما يوجب تقديم احد القولين على صاحبه والاخذ بكليهما مع عدم القائل غير ممكن في علمي من الموارد بل في جميعها
مع تعقب الوجوه والترجيح بلا مرجح باطل والتخيير ايضا ما لا دليل عليه من عقل ولا نقل ولا مذ بالجامع بين القولين

وعدم ورود

بد فيه مع عدم دليل عليه ولا قائل به بعدم وجود الجامع في الاغلب وموافقة مقتضى الاصل لاحد القولين من باب
الاتفاق فلا يستلزم ان يكون القول والعمل مستندين اليه كما ترى في موافقة الكتاب او السنة القطعية او
احداهما بعض الاحيان فكذا لا يجعل الاستدلال لهذا القول ولم نقف له على حجة والجواب عنه اما على طريقتنا
فلاستلزام طرح القولين طرح قول المعصوم عليه السلام ولو فرض وجود الدليل لاحد القولين او الاقوال مع رجحانه على
الدليلين بل مطلقا فالامر في الرجوع الى الاصل افظع ومع التنصيص على عدم الفصل فاشنع الا ان يرجع الى
الاصل الموافق لاحدهما واحتمال ارادة الرجوع الى الاصل في صورة عدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام كما ذكره في الحكم
ناشئا عن الغفلة بعد ما مر واما على طريقة العامة فللزوم تخطئة الامة وعدم وجود موافقة احد القولين من باب
الاتفاق لا يجدي في دفعه كما لا يخفى لحرمة الحكم بطرحهما من اول الامر وبالتأمل يعلم فساد الرجوع الى الاصل
على المذهبين لوجود القطع على الرأيين هذا وقد يقال ان مقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل
ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير انتهى وانت بعد الاحاطة بما سبق من اختلاف العامة في
المقام على مذاهب تقف على النظر في ذلك حجة القول العاشر وهو التخيير فانه فقد فيه موافقة احد القولين
لدليل قطعي ما سبق نقله من الشيخ قده في العدة وغيرها وان اراده التخيير الواقع وان مذهب الامام عليه السلام هو التخيير كما
مرت الاشارة اليه لان الذي سانده النقل في عدة عبارات من العدة انه يستدل على التخيير بان الحكم لو كان في
احد القولين لوجب على الامام عليه السلام ان يظهره ويبين ان هذا هو الحق وذلك هو الباطل فلما لم يظهر علمنا انه
الذي عنده هو التخيير ولذا بنى على عدم صحة الاتفاق بعد الخلاف نظرا الى ان ذلك يدل على ان القول الاخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرون وعلى عدم وجوب ظهوره لو كان على القول الذي انفرد به دليل من الكتاب او السنة
المقطوع بها نظرا الى ان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة علة التكليف وعلى وجوب ظهوره
او اظهار الحق ولو باعلام بعض ثقاته مع فقد الدليل القطعي نظرا الى عدم حسن التضعيف للحال هذه وبالتامل
في ذلك يعلم صحة ما نقل عنه من تضعيف القول بطرح القولين والتمسك بدليل غيرهما باستلزامه لطرح قول الامام

وعدم ورود

وعدم ورود اعتراض المحقق عليه باستلزام التخيير ايضا لذلك نظرا الى ان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم اما صحة التضعيف فلان الامام عليه السلام
مع احدى الطائفتين عنده ذلك القائل واما ضعف اعتراض المحقق فلابتنائه على ارادة التخيير الظاهري مع القول
بكون الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين على سبيل التعيين وقد عرفت انه مبني على ان الحق عند الامام عليه السلام هو التخيير
وبذلك يعلم ما في كلام بعض ... الاعتراض المذكور ومايدل على ان مراده من التخيير هو الواقع ان تمسك
بالتخيير هو قاعدة اللطف وهي لا تلائم كون الحكم الواقعي ما عليه احدى الطائفتين بالخصوص ولم يبينه المعصوم عليه السلام
اذ البناء على جواز ذلك هدم لقاعدة اللطف بعد فرض عدم الاتيان بما علم المكلفين من دلالة القاطع على حقية احدى
الطائفتين بل مقتضاها ان يكون هناك احد الامرين اما كون الحكم الذي عند الامام عليه السلام هو التخيير او كونه العالم
بانه مقصر في بيان الاحكام وحيث ان الثاني مقطوع الفساد تعين المصير الى الاول ومايتوهم من ان مراده التخيير
الظاهري نظرا الى ان المفروض كون الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين وان المنقول منه في بعض العبارات في المقام
التخيير بين الاخبار المتعارضة وان التخيير هناك ظاهري فكذا في المشبه لقضاء التشبيه مدفوع بمنع كون المفروض
في كلامه كون الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين ووجه التشبيه هو اصل التخيير لكونه ظاهريا وليس المقام مما يقال فيه ان
عموم التشبيه يقتضي وجود جميع احكام المشبه به في المشبه والاحكام الظاهرة لو سلم اقتضائه العموم وكون التخيير
من الاحكام الظاهرة فاتضح غفلة من هو المتوهم وعدم ورود اعتراضاتهم على كلامه نعم يمكن ان يقال ان ما اعترض على
القول بطرح القولين من استلزامه لطرح قول الامام عليه السلام انما يصح لو كان غرض القائل ترك القولين واحداث
ثالث واما لو كان غرضه عدم العمل بها بمجرد قولها وترك دليلها للتعارض والتوقف والتماس دليل اخر يرجع
لاحد القولين حتى يصح العمل باحد الطرفين فلا اذ التوقف وطلب المرجع حتى يظهر قول الامام عليه السلام ليس طرحا لقول
الامام عليه السلام بل هو مقدمة للعمل به وعبارة ذلك القائل كما يمكن حملها على الاحتمال الثاني يمكن حملها على الاحتمال
الاول صرح بذلك سلطان في حاشيته ثم الاولى ان الشيخ على ما اعترضه به هنا عرف انقل وربما كان في كلامه ذلك

القائل بالبدل على حقيته اقول الشيخ ثم ان اعتراض المحقق على مصير الشيخ الى التخيير قد عرفت توقف صحته على ارادة التخيير
الظاهري ويمكن ان يقال بعدم وروده عليه على هذا ايضا لان قوله فكل طائفة توجب العمل بمقتضاها تم او كل طائفة
حكمت بحكم ويمنع صحة قول الاخر ولا ينافي ذلك تخييرها العمل بما قال الاخر لمن لم يطلع عليه خطأ وان كان صحيحا
في الواقع والحاصل ان التخيير في العمل ليس قولا ثالثا في المسألة بل ليس قولا اصلا وانما هو طريق العمل وكيفيته
مع الجهل بالحكم وانما خطأ نفي الحكم الاخر نعم لو قال الشيخ ان الحكم الواقعي في المسألة التخيير كان منافيا لقول
الامام عليه السلام في المسألة لان الحكم حكما في المسألة قطعا والظاهر ان مراد الشيخ هو التخيير في العمل كيف وقد صرح
به في عبارة المنقولة المشتملة على كلمة في العمل وقد صرح بذلك المحقق المدقق المذكور في حاشية المزبورة تبعا
للشيخ محمد بن صاحب المعالم [illegible] وقد يعترض على ما ذكر [illegible] بان التخيير الذي يقول الشيخ هو الواقع
لا الظاهري [illegible] بان ما استدركه من ان الحكم الواقعي لو كان هو التخيير كان منافيا لقول الامام عليه السلام [illegible] المنع
انما تم لو كان الحكم الذي حكم به الامام عليه السلام مطابقا لاحدى الطائفتين واما لو كان هو التخيير بين القولين كما هو مراد
الشيخ فلا منافاة فيه لقوله عليه السلام لانها فرع المغايرة المفقودة وكيف يتصور الحكم بالتخيير الواقعي مع فرض كون الامام
قائلا بالتعيين وفرض [illegible] مع خروجه عن المقام لا يستلزم صدق المنافاة المدعاة على ما سبق [illegible]
تقريبه فالتحقيق في الجواب عن التخيير [illegible] الشيخ المنع من مستنده الذي هو قاعدة اللطف [illegible]
نعم لو اريد التخيير الظاهري [illegible] ليس ببعيد اذ الظاهر ان الامة اذا افترقت على قولين [illegible]
فقال فرقة بوجوب الجمعة مثلا واخرى بحرمتها يكون الحكم الذي عند الامام عليه السلام مطابقا لاحدهما [illegible] التخيير
وان كان في انطباق ذلك مع القول بوجوب اللطف نظر بلا مخالفة [illegible] الامام عليه السلام على ما اشار اليه المدقق
المذكور بل يكون منهجه هو المنع المطلق هذا تمام الكلام في التفصيلين الاخيرين اللذين لم نقف
قائلهما احدهما التفصيل بين ما اذا كان [illegible] على التخطئة فلا [illegible] ثانيهما التفصيل بين [illegible] والمراد
الفرق بان [illegible] احدى الطائفتين فلا وعدمه [illegible] ويمكن الاستدلال على الجزء الاول من التفصيل الاول

بانه لا يصح

بانه لا يصح المنع عما يكون بعد المصير اليه حقا وقبل المصير اليه لا حرام في الواقع حتى [illegible] وعلى الجزء الثاني منه
بان القول الثالث ان كان خطأ فلا يجوز احداثه لا يقال ان القول بالتخطئة لا يقتضي الا كون احد الاقوال
على الخطأ فلعل الخطأ احد القولين الاولين لا الثالث لانا نقول لو كان الخطأ احد القولين فلا بد من احداث القول الثالث
ولم يقل احد بوجوب ذلك وعلى الجزء الاول من الثاني بان مخالفة المجتهد لمعتقده محرمة عليه لما ثبت في محله من
العقل بل حرمة مخالفة قطعياته تستلزم حرمة مخالفة معلوماته بالاولوية القطعية وعلى الثاني منه بوجود المقتضي
وعدم المانع اما وجود المقتضي فلان القائل بجواز احداث القول لا يقول بجواز ذلك بمجرد التشهي بل بعد قيام
دلالة الدليل عليه ولو بزعم القائل واما عدم المانع فلعدم وجود علم بحقية احد الطرفين ولم يثبت [illegible]
شيء اخر عن ذلك والجواب عن الاول ان التصويب خطأ عندنا لما قرر في محله من استحالة تبعية الاحكام للاراء
والقول بالتخطئة لا يقتضي تخصيص الثالث بذلك كيف وهو مستلزم لحقية كلا القولين والمفروض بطلان احدهما
قطعا فالاعتراض المذكور متين والجواب المذكور غير صحيح لان خطأ احد القولين لا يوجب حقية الثالث وانما يقتضي
بطلان غيره سواء كان هو القول الاخر او القول الثالث فلا وجه لتوهم لابدية احداث الثالث بمجرد خطأ احد القولين
والاستناد في ذلك الى نظير ما ذكروا في الشبهة المحصورة من [illegible] وجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة في محله
لان الفارق عن ذلك لا ينحصر في احداث القول الثالث لان الثالث ان كان باطلا كاحد القولين فكيف يصح احداثه
وان كان محتمل الصحة والبطلان فلحق بطرف الشبهة جزما طرفا صحيحا فالتوهم وان كان حقا فالحق ان لا يكون
ادرج على القول بالتخطئة وقد فرض حقية احد القولين وعلى الثاني بان اعتقاد كون احد القولين على الحق [illegible]
راجعا الى العلم بوجود الامام عليه السلام مع احدهما كما هو مفروض المسألة فلا اشكال في حرمة احداث الثالث وفرض
الثالث في ذلك خارج عن مفروض البحث [illegible] الحكم الثالث ومن ذلك [illegible] بطلان التفصيل الاول
وان كان راجعا الى لزوم مخالفة الاجماع او تخطئة الامة فليس لفرض صورة النزاع وجه كما لا يخفى مع ان جمعا
من الاصوليين لم ينحصر النص هذين التفصيلين فما اعلم ولعل لوضوح فسادهما وان كان ظاهر الفاضل

عدم قصورها عن بعض التفاصيل المتقدمة وينبغي التنبيه على امور الاول قد عرفت ان الكلام في جواز احداث قول
ثالث في الاجماع المركب وعدم القول بالفصل لزوم طرح قول الامام عليه السلام لاستلزام احداث الطائفتين قطعا [illegible]
عن ذلك فلا بد من بيان ان اللازم هل العمل بها تخييرا او يؤخذ باحدهما بالخصوص وتحقيق المقام انه اما ان يكون
مع احد القولين دليل او مع كليهما او لا يكون هناك دليل فان كان مع احدهما دليل اخذ به [illegible]
المطابق في موضعه ومدلوله الالتزامي في الجانب الاخر فيعمل بجانب الاخر عليه لان الملازمة بين الطرفين ثابتة بالاجماع
المركب فالدال على الملزوم دال على اللازم وكاشف عنه [illegible] في مقتضى الاصول في
جانب الاخر نظرا الى ان الادلة الاجتهادية في مقابلة الاصول في جميع الموارد اذ كما ترفع المنع من الاصول
بالنسبة الى المدلول المطابقي للادلة الاجتهادية يرفع المنع بالنسبة الى مدلولها الالتزامي [illegible]
المناط وهو رفع الموضوع الاصل بوجود الدليل مثلا لو دل دليل على وجوب القصر في اربعة فراسخ نقول بوجوب
الافطار فيها ايضا لما ثبت في الشرع من ثبوت الملازمة بينهما وانه كلما قصرت افطرت ولا ينظر الى [illegible]
والاستصحاب الموجبين لوجوب الصوم وكذلك لو دل الدليل على نجاسة بول السنور او خرئه فيحمل عليه ابوال
سائر ما لا يؤكل لحمه كالدب والارنب والثعلب وابن آوى ونحوها لان الملازمة بين ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات
ثابتة وان لم يثبت في احدهما من الطهارة او النجاسة او في قبول التذكية ثابت للباقي الا ان المعول لا بد ان يكون
في المقام ثبوت الملازمة بينه وبين ما دل عليه الدليل [illegible] مثلا الى الخشاف لثبوت
القول بالفصل فيه ولا ينظر الى اصالة الطهارة مثلا وبالجملة فاثبت فيه الملازمة لا يصح الرجوع في الطرف المعارض
عن الدليل الى الاصل ومن ذلك يعرف الحال فيما اذا كان احد القولين مطابقا لاصل البراءة والاخر للاستصحاب
او اصل الاشتغال مع الاستصحاب او نحو ذلك مما كان الاصل من احد الطرفين واردا على الاصل الموجود في
الطرف الاخر فان الاصل الحاكم [illegible] وان كانت مخلوقة بالنسبة الى الادلة الاجتهادية لكن [illegible]
بالنسبة الى البعض الاخر كالدليل بالنسبة اليها [illegible] الا من جهة الاخذ باللوازم [illegible]

بها فيما اذا كان

بها فيما اذا كان على احد القولين دليل وعلى الاخر اصل ولا يؤخذ بها فيما اذا كان على احدهما اصل وارد وعلى الاخر اصل
مورود لان الاصل بالنسبة الى اثبات اللوازم لا يعول عليه لعدم حجية الاصل المثبت على ما بين في باب [illegible] وهكذا
الكلام فيما لم يكن هناك اصل اصلا فتامل واما اذا كان الاصلان من الجانبين في مرتبة واحدة لا يكون احدهما واردا
على الاخر فيعمل بكل منهما في مورده او يحكم بطرحهما والرجوع الى اصل ثالث اشكال من لزوم المخالفة القطعية واعتبار
العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي ومن وجود النظائر في موارد عديدة [illegible]
الموضوعين قد لا يمكن الجمع بينهما كما في استصحاب طهارة الماء المتمم واستصحاب نجاسة الماء المتمم لما دل على ان حكم
الماءين واحد وانه ليس لنا ماء واحد بعضه طاهر وبعضه نجس وقد يمكن الجمع كما في هذا المثال قبل الامتزاج وقبل [illegible]
الماءين واحد الصورة الحكم بطهارة المتمم ونجاسة المتمم وكما في استصحاب طهارة الماء [illegible] في الصيد الذي شك
في ان موته في الماء بالرمي او حتف انفه واستصحاب عدم التذكية الشرعية وان كان استصحاب طهارة الماء غير معتبر هنا
لعدم [illegible] بعروض النجاسة عليه الا بعد موت الصيد او كونه ميتة [illegible] من الامثلة فان امكن الجمع بينهما يعمل بهما من غير
لزوم مخالفة العلم الاجمالي في مثله لكنه نادر جدا سيما في الاحكام التي فرض فيها الاجماع المركب وان لم يمكن [illegible]
مع الاصلين معاملة الدليل مع الاصل من الاخذ بلوازم الاصل او يعمل بكل منهما في محله وقد يقال بالثاني [illegible]
[illegible] وتحقيق المقام ان نظر الى ان اعتبار الاصول قطعي والمانع من اجرائها الا اذا ثبت الملازمة القطعية
بين الطرفين فهي غير ثابتة والملازمة الواقعية لا تستلزم الملازمة الظاهرية ولزوم المخالفة القطعية [illegible]
كما يدل عليه وقوعه في الشرع كثيرا كما في تنصيف العين التي ادعاها اثنان او كان عليهما يدان مثلا وكما في ترتيب
احكام الزوجية على المدعي للزوجية دون الاخرى وغير ذلك من الامثلة التي تقدمت الى جملة منها الاشارة في التفصيل
السابع ومن هذا الباب ما عن الفاضل في القواعد من نفي استحالة [illegible] في القضاء كان حكم القاضي في
احدى المرافعتين بان الوصية من ثلث كما عليه جماعة وهو المختار وفي الاخرى بكونها من الاصل كما عليه الاخرون
كون القضائين في وقت واحد وكذا الحكم [illegible] من المختلفين كان يصلي الجمعة يوم الجمعة

تقليداً لمن يرى وجوبها حال الغيبة والظهر بالاخر تقليداً لمن يقول بعدم وجوبها وكان يترك السورة في الصلاة
مرة اخذاً بقول من [illegible] كما اوجب اخذاً بقول [illegible] او يخفت في الظهر تارة ويجهر فيها اخرى [illegible]
يجب فان امثال ذلك ايضاً يوجب مخالفة العلم الاجمالي ولو على التدريج ومن هذا القبيل ما في بعض الاخبار من ان
النبي صلى الله عليه وآله قال للزمعة الولد لك يا زمعة واحتجبي منه يا سودة ومحصل هذا القول ان المقتضي
لاجراء الاصل من الطرفين موجود وهو ادلة حجيته والمانع منه منحصر بالوجه في لزوم مخالفة العلم الاجمالي ولا [illegible]
مانعاً بعد وروده في الشريعة كثيراً وهذا القول هو مقتضى القول بالطرح والرجوع الى الاصل في الخبرين المتعارضين
الطوسي فانه لو اراد منه التخيير الظاهري فلا وجه [illegible] من التوقف [illegible] فيما لو اختلف الامة على قولين ولم يكن
لاحدهما دليل اذ الظاهر عدم شمول هذه المسألة لصورة وجود الدليل المعتمد على احدهما لانه احداث ثالث
ثم طرح الدليل التفصيلي ولا يقول احد [illegible] اذ لم يكن هناك الا الاصل ونحوهم [illegible] الدليل
الموافق [illegible] عدم الالتفات الى الاصول ما لا ينبغي صدوره من عارف بفن الاصول اذ [illegible] انما يطابق
الدليل عندهم على الاصل وان كان كل منهما حجة شرعية ان وجود مورد خلي عن الدليل والاصل حينئذ ما لم
عليه بل لا يمكن فرضه كما لا يخفى على المتأمل نعم ينبغي على هذا القول استثناء صورة واحدة وهي ما اذا استلزم
العمل بالاصلين طرح دليل تفصيلي يجري على المكلف حال الشك كما في الشبهة المحصورة التي يستلزم اجراء الاصل
فيها طرح الخطاب التفصيلي مثل قوله [illegible] فيما لو دار الامر بين [illegible] كما هو الحال [illegible]
كاسم التفصيلي في الاعتبار وجوب الاحتياط كما قرر في الباب الثاني هذا كله في الموضوعات واما في الاحكام الكلية
فما لم يكن هناك دليل شرعي يقتضي وجوب الاخذ باحد القولين بعنوان خاص [illegible] الالزام
بالتخيير فيها [illegible] مخالفة العلم الاجمالي في مقام العمل [illegible] وهو مقام [illegible]
لا دليل على [illegible] المذكور كما علم [illegible] هذا ولكن التحقيق عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي
اما في الاحكام الكلية فلانه وان لم يكن فيها ما يدل على حرمتها بعنوان خاص الا ان الادلة العامة من الايات

والاخبار الدالة

والاخبار الدالة على وجوب اطاعة الله واطاعة رسوله صلى الله عليه وآله واطاعة الائمة من ذريته عليهم السلام وكذا ما يدل
على حرمة مخالفتهم وحرمة اخذ الاحكام من غيرهم وعدم جواز الافتاء بغير العلم كافية في بطلان الرجوع في طرف
الى الاصل بل اللازم بحكم العقل وحكم تلك الادلة الاخذ [illegible] بقدر الامكان [illegible] الاخذ بالكل في البعض
كما ان الحال في الموضوعات بعد قيام الامارات الشرعية يرجع الى الاخذ بالبعض في الكل كما حقق في خاتمة
الكتاب في [illegible] بالامر [illegible] فاذا تعارض [illegible] وعلماً بعدم جواز طرحهما ووجوب العمل
بهما بقدر الامكان فان المرجح ان وجد في احدهما يكون عملاً بالبعض في الكل وان لم يوجد يكون عملاً بالكل
في البعض والحاصل ان الامر دائر بين المخالفة القطعية والامتثال الظاهري بقدر الامكان ولا ريب ان [illegible]
بحكم العقل هو الثاني وعدم لزوم المخالفة فيما اذا طابق الاصل قولاً ثالثاً لاحد الاصلين لا يجدي في المقام بعد
الحكم بطرحهما من اول الامر وكذلك توهم المخالفة في الاخذ باحدهما لانه قد لا يكون قول الامام [illegible]
مغتفر في الادلة الظنية واما الاخذ بلوازم الاصل من الطرفين او من احدهما فلا دليل عليه لعدم [illegible]
المثبتة على ما قرر في الباب الثاني ومن ذلك ظهر ان القول بالتخيير الظاهري هو الاقوى واما في الموضوعات
التي موضوعها الامارات الشرعية كاليد والبينة والاقرار ونحوها فالقول بالتخيير وعدم اعتبار العلم
الاجمالي فيها وان كان هو الظاهر من كلماتهم وتساعده تلك الامارات ولا يبعد مقايسة الاحكام الكلية
عليها على التقريب الذي اشرنا اليه الا انه يمكن ان يقال لا تخيير فيها لان المنافي من ادلتها هو تنويع
الموضوعات وتنزيل الشيء منزلة شيء آخر مثلاً ان البينة الشرعية اذا قامت على ان المال الذي [illegible]
من زيد مقتضاها اخراجه عن كونه ملك عمرو في حق من له البينة ودخوله شرعاً في ملك زيد حتى كانه
ملكه باعيه ومقتضى البينة القائمة على انه ملك عمرو ايضاً اخراجه عن ملك زيد ودخوله في ملك عمرو [illegible]
عدم امكان الجمع بينهما بعد القطع بعدم كونه لغيرهما هو [illegible] التنصيف [illegible] وكذلك
المرأة بعد اقرارها بكونها زوجة [illegible] من هذه الجهة في حبالة الزوج وباعتبار انكارها الزوجية

تكون اجنبية بحكم الشارع [illegible] زوجة [illegible] ذلك الاقرار اجنبية بمقتضى هذا الانكار وهذه ضابطة [illegible]
في جميع الموضوعات الخارجية وقضية ذلك عدم لزوم التخيير فيها والعمدة استخراج هذه الضابطة من [illegible]
الامارات هذا وبالتأمل بعد الاحاطة بما ذكرنا في الاجماع المركب وعدم القول بالفصل [illegible] بعض اقسام
الاجماع من اقسام الاجماع او الملحق به كعدم وجدان الخلاف والاختلاف [illegible] فلا داعي الى اطالة الكلام فيه
بذكر الحد والنقض والابرام وبيان الاحكام [illegible] اصحابنا [illegible] بالامر [illegible] عليه
الامر الثاني قال العلامة [illegible] في النهاية فصل في ان الصحابة اذا اختلفت [illegible] او استدلت [illegible]
هل يجوز لمن بعدهم ان يعمل او يستدل [illegible] ان الدلالة تختلف [illegible] والصحيح انه يجوز ان
يستدلوا في المسألة بدليل او [illegible] ويجوز لمن بعدهم [illegible] طريقة اخرى لان الدليل الثاني كالاول في [illegible]
على الحكم [illegible] لانهم [illegible] ذلك [illegible] ايضاً وقد يجوز ان يستخرجوا
بدليل من غير [illegible] مقامه ولا يجوز ذلك في المذهب لان الحق واحد لا يختلف لا يقوم غيره مقامه وكذا
القول في [illegible] وابطال الاستدلال لانه يجوز ان [illegible] المتأخرون على ما سطره [illegible] فاما التأويل الذي
وتخريج معاني الاخبار [illegible] اصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب لا حكم الادلة ولا يجوز ان [illegible]
المتأخر على ما [illegible] المتقدم والحق [illegible] ان ذلك جائز كما جاز في الادلة فان التأويل [illegible]
بل هو بالادلة اشبه [illegible]
المراد [illegible] انه لم ينقل عن المتقدمين [illegible] جاز [illegible]
على هذا التأويل [illegible]
ان يكون [illegible] في دفع ذلك [illegible] كل واحد مقام [illegible] الغرض
المقصود [illegible] المذاهب [illegible]
مقام [illegible] كلام [illegible]

مثلا لا يجوز

مثلا لا يجوز لمن تأخر ان يزيد على ذلك لان الحق فيه واحد لا يختلف لا يقوم غيره مقامه ولا يشكل ذلك بان المراد
ان كان زيادة الدليل على ادلة القدماء مع كون المدلول امراً واحداً فلا ريب في جوازه [illegible] بعد
بالنسبة الى الحكم [illegible] لان الدليل الثاني كالاول الخ [illegible] على المطلوب [illegible]
في اثبات الصانع طريقة [illegible] ثم [illegible] بطلان الدور والتسلسل على تقدير عدم
وكذا الاستدلال على [illegible] جاز لغيرهم الاستدلال [illegible] على التقدير [illegible]
الامكان وهكذا لو تعلقوا في اثبات النبوة بقاعدة اللطف ساغ لغيرهم التعلق بقاعدة [illegible]
على ثبوت [illegible] بالاخبار المتواترة [illegible] من الامور [illegible] اصولاً وفروعاً
بل كيف يتصور [illegible] بعد بذل [illegible] في دلالته على المطلوب من الاخذ باحدهما بل
لا يخفى انه لو كان [illegible] دليل القدماء او معتقد [illegible] كما هو واضح كيف لا وهذا
[illegible] في جميع العلوم وكما [illegible] ملاحظة [illegible] للعلامة اذ [illegible] عدم
[illegible] الاستدلال على خلاف [illegible]
[illegible] في العبارة المذكورة
[illegible] بزيادة الدليل على ما استدل به القدماء بل باقامة [illegible]
كما لا يخفى [illegible] ان المراد [illegible] عدم الجواز ان كان [illegible]
في الواقع [illegible] وان كان موافقاً لما هو الحق [illegible] مع [illegible]
[illegible] بعد [illegible]
كان [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible]
الواقع [illegible]

الادلة ان بحقيقتها الكل من سفارت سلبقته ويكون عدم الوصول اليه كما نشاء من التخصيص وان كان الاشارة الى كونه يحكم كما
عليه بالكثرة الا انه شهد الا ان جملة من الاخبار والادلة وكتفية وكل الجملة هذا كله لو كان مراده من المذهب العام
المحض واما لو اراد الاعم من مفادين الفروع الضرورية كوجوب الصلوة وحرمة الزنا ونحوها او خصوص الفروع الضرورية
فالامر اوضح فتامل فان التعليل الذي ذكره تعليله لان الحق واحد الخ لا ينطبق مع جميع الصور المذكورة بل هو دليل لا يتم
غير تمام فالظاهر في تعيين بعضها لو اريد بحسبها من تحقق مقام الحق او حسابا من المذهب مقام المذهب حرفي
لو اريد بحسبها من دليل العلماء مقام دليلهم والظاهر هو الاول ولك ان تقول ان مراده جواز الاتفاق على خلاف
ما اجمع عليه العلماء لاجل تعدد الدليل مع وحدة المدعى فان شانه فيه باي من اتكاره جواز تعدد الدليل
ودلالته وفاقا لجزم من العلماء اهل ذلك كما لا يخفى على من لاحظ تائيفاته كالذريعة والشافي وشرح الانبيا
والموصليات وغيرها فان التعليل الذي ذكره مبني لان الحق في اصول الدين واحد وعليه دليل واضح من خالف
مقصر معاقب وبل لعله الظاهر من الاخبار وقد فرقه بعض المتاخرين في عقابه بحيث بل الحكم بعدم اسلامه
بل يكفر جميع العلماء الاخبار والمستفاد من الاخبار وقد سبق الاشكال من كلام كل الظاهر من قول في
السؤال هل يجوز لمن بعدهم ان يعتمل او يستدل بغير ذلك الاستدلال بغير ما ذكروا ما علم عا استدلوا
والمسئلة بعد التوجيه المذكور ليست من افراد العنوان المذكور مع ظاهر كلامه في كون المسائل الاربعة التي ذكر
من جزئيات كما لا يخفى فالعبارة تحتمل كل ما ذكر اللهم الا ان يحمل على ان لا يجوز ذلك في المذهب على وجه احداث
مذهب اخر ان يحصل ذلك اشارة الى احداث ما لم يكن ولو لم يكن وبلا طالبطلان لكونه مخالفا للاجماع
ما كان فتدبر ومنها جواز زيادة الدليل على ما استدل به المتقدم والتحقيق في ذلك ما ذكروا من ان
الصحيح جوازه لما اشار اليه بقوله لان الدليل الثاني كالاول الخ وهاهنا ايضا ان المقصود زيادة الدليل
مع وحدة المدلول فيتجه عليه انه لا يصح ذلك لما ذكره لطريقة العلماء قديما وحديثا مع المتاخرين اكثر من دليل
على خلاف ما عليه القدماء اذ قد يطلع المتاخر على ما لا يطلع عليه المتقدم لانه ادق نظرا على ما قيل نعم اذا علمنا

بانهم

بانهم اطلعوا على هذا الخبر واعرضوا عنه لا يصح الاستدلال به وان كان صحيحا لكشف الاعراض عن وجود عيبه من جهة
تقية او ارادة خلاف ظاهره او غير ذلك وليعلم ان الكلام هنا بعد اثبات كون الثاني دليلا والا فيجوز كونه نقضا
لما استدل به القدماء من حيث انه دليل على صحة الاستدلال به لا انه كالقياس المطابق للكتاب بزعمهم
توهم الخصم المانع في هذا المقام ويمكن ان يكون توهم انشاء من زعم لزوم خلاف الاجماع في ذلك ودفعها
لا يحتاج الى البيان ومنها ان القدماء لو اتفقوا في دليل الشيء وابطلوا الاستدلال به بطريق خاص فهل يجوز لمن بعدهم
القطع القدح والابطال لطريق اخر التحقيق فيه ما اشار اليه من جواز ذلك لان سكوت القدماء عن غير ما ذكروه لا
يدل على البطلان ولو سلم فالبطلان عندهم لا يستلزم البطلان عند غيرهم بل الظاهر ان لهم القدح في تمام
ادلة الثبوت صحة الاستدلال بذلك الدليل عندهم او لبطلانه من جهة اخرى ومن ذلك يعلم حال صورة العكس التي
اهملها المصنف وهو انهم لو صححوا دليلا من جميع الجهات وبعضها صح لغيرهم القدح فيه اذا ظهر لهم غفلة
القدماء وان كان الوقوع نادرا وكذلك الحال لو سكتوا عن دليل صحة وفسادا فانه يمكن لغيرهم البناء على الصحة او الفساد
او الموافقة لهم في الوقف حسبما اداه اليه نظره بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد وهذا كله واضح وقد جوزه ان المجتهد
يجب عليه البناء على مقتضى نظره بعد الشرائط المعهودة ويحرم عليه التقليد غاية الامر الرجوع عما فهمه لو تبين له بعد مدة
ان الحق ما اليه القدماء او تجدد تطابق الاراء الاصحاب بعد وضوح عدم صدق عنوان التقليد عليه والاقتصار على
ما سمعه بعض الاصحاب كما في التوقيفات لا يقدح فيما ذكرنا كما لا يخفى وجهه بعد التامل ومنها تاويل الاية او الخبر بمعنى
معاني الاخبار غير ما اتفق عليه الظاهر من كلام المحقق وان الاول عدم الجواز ونسبه الى كل من صنف في اصول الفقه
بحكم المذاهب لا للادلة ووجهه في الايات دلالة الاخبار على عدم جواز تفسيرها بالراي ومن ورود تفسيرهم
فيها وفي الاخبار بان الصحابة ومن بعدهم ممن قاربهم اعرف بالمراد منها واتصل بمواردها ومواقعها
وقضية ذلك ان الواجب على الغائب المحض عن فهمهم ترك ما عليه وعدم جواز التعويل على ما اداه ظنهم
اليه الثاني الجواز كما في الادلة وهو الذي قواه واستوجبه بما اشار اليه وظني ان هذا النزاع غير محرر لان تاويل

الايات والاخبار ان كان بمعنى الحكم بكونها مؤولين وعدم تعيين المتاول فيها اذا لم يحصل المراد بالمراد كما في
بعض فواتح السور مثل الم والمص والمر ودل الدليل على عدم ارادة ظاهره ولو لم يكن هناك ما يعين المراد
ايضا فذلك مما ينبغي القطع بجوازه ولا اظن احدا انكره او ينازع فيه وان كان بمعنى صرف اللفظ عن
ظاهره وارجاعه الى خلاف الظاهر بدليل يقتضي ذلك كحمل الاية الدالة على القدرة والارادة بالاعضاء عقيب
قراءة القرآن على القراءة خلف الامام كما يدل عليه الاخبار وامثال ذلك فذلك مما عمل به العلماء
وبنا العلماء قديما وحديثا عليه فيما اذا حصل العلم بان المراد خلاف الظاهر ويعينه العقل القاطع كما في الاية
الاولى وان كان المراد صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على ما لا دليل عليه فذلك مما لا اظن احدا يذهب اليه فضلا
عن وصف الكل وان كان المراد مجرد ابداء الاحتمال وان هذه الاية او الخبر يمكن ان يكون معناها او معنا
المراد في سواء كان فيما شككنا في ان المراد ما هو ولم يكن للفظ ظهور او فيما علمنا ان الظاهر غير مراد ولم يقم
القرينة على تعيين المراد من بين المعاني المحتملة فذلك كما يدل عليه كلام السيد في الاية التي ذكرها والخبر فيه
بالاعتبار لما اشار اليه مع ان مجرد ابداء الاحتمال في الاية او الخبر ليس تفسيرا لها او الحكم بان المراد منها هو ذلك
كي ينافيه الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بمعناه الا ان عدم جواز تفسير القرآن على الاطلاق غير مسلم لان
التفسير هو كشف الغطاء وهو لا يصدق على مطلق بيان المعنى واما مجرد الاخبار الناهية السابقين فلا يجدي على
عدم جواز انكار لغيرهم على ما افادهم الدليل اليه ومتابعتهم بلا دليل يقتضي تحريم بل الاخبار على الاطلاق
غير مسلم وكون جملة من الايات والاخبار من باب الخطابات الشفاهية لا يستلزم الرجوع الى فهمهم
توهم فيه من توهم وجه ظاهر من تامل في طريقة العلماء حديثا وقديما على التمسك باخبار ونهاية في فهمهم
وتقديم عرف النزول في الكتاب وعرف الامامين في الاخبار على عرف زماننا حال التعارض لا يدل على
عدم الحجية فهمهم غير المخاطبين لان ذلك انما هو لعدم الحجية بفهم كل احد بعد تخصيص مراد الشارع ودفع
ذلك في باب الثاني فاتضح ان مختاره قوي هو المختار وان ما وجهنا به كلام المحقق في سديد الا ان

بتفرع

بتفرع على ما يراه الامامية في حجية الاجماع من الاستناد فيه الى قول الامام المعصوم اورضاه مسائل كثيرة لا يليق الاشارة الى
المهم منها فمنها جواز الاجماع بعد الخلاف كما عزي الى الامامية وهو الحق وعليه جمهور المخالفين ومنهم من منع
وربما فصل بين كون المجمعين تابعي المختلفين ام لا فجوز في الاول ومنع في الثاني كما في الذريعة بعد ان حكى
النزاع بان الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف ام لا ان الذي في هذه المسئلة ما ذهب اليه قوم الى ان حكم الخلاف
باق لا يزيله الاجماع الثاني وقال الاخرون ان الاجماع على احد القولين يمنع من القول الاخر ويجري مجرى الاجماع المبتدأ
في المنع من خلافه ومنهم من فصل بين ان يكون المجمعون تابعي المختلفين اولا فقال اذا كان المجمعون هم المختلفين
كان اجماعا يمنع من القول الاخر وان كانوا غيرهم لم يكن كذلك وقد حكي عن بعضهم المنع من وقوع اجماع بعد خلاف
اصلا والصحيح ان الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدأ في انه حجة يمنع من الخلاف على كل حال لانه على ما ذكرناه من كون الاجماع
حجة تقتضي ذلك ولا فرق بين الاجماع بعده خلاف او كان مبتدأ وانما في الكلام في دخول الشبهة في هذه المسئلة
على مخالفينا لقولهم بحجية الاجتهاد ولان عمدة من نفى ان يكون الاجماع بعد الخلاف قاطعا للخلاف قيل ان الخلاف
الاول يتضمن لاجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد من القولين فلو فرضنا ذلك بالاجماع الثاني نقضا كون الاجماع
الاول حجة وانا ادعي كون الاول شرطا جاز ان يدعى في الثاني ايضا فيقف الكلام هيهنا او شبهة وعلى بدء هنا
لا يلزم شيء من ذلك لانا لا نسلم ان المختلفين على قولين مجمعون على جواز القول بكل واحد منهما لان عندنا ان الحق
في واحد ونحن ندل على ذلك وان من خالف غير معذور بل مخطئ سوى من خالف بجهالته عن المعصوم فالقول بالخلاف في ذلك بين المختلفين
باطل وانه عندنا فبطل ما ادعاه من اجماع المختلفين على جواز القول بكل واحد من القولين وبطلت الشبهة التي هي اهم شبهتهم
واما من منع من وقوع اجماع بعد اختلاف فانه متى طولب بدلالة على ما ادعاه لم يجدها وانما هو حكم محض وهذا القول
المقول بان ذكرت مسائل كثيرة في الشريعة منها خلاف ثم اجمعوا على قول واحد فيها انتهى كلامه رفع مقامه ولو
اختلف الناس بدليل ظاهره على ان الخلاف فيها من اهل الخلاف وان اصحابنا رضوان الله عليهم مطبقون على
الجواز حكم ونسبا عدمه قوله لانه علمنا وقوله على اتفاقنا وقوله وعلى مذهبنا وغير ذلك من مواقع كلامه في الباب

كذلك لكن بعد ذلك استشار بعض بعض واضافة بعض الحدود وفي هذه المسئلة هي عكس مسئلة الاجماع المركب
فان الكلام فيها في الاجماع الحرفي وهناك الحرفي الاجماع قوله فذهب قوم الى صحة مستند لهم وجوه
الاول الاستصحاب اذ حكم الخلاف قبل الاجماع كان ثابتا قطعا وبعده شك في زواله والاصل بقائه وعدم
ما يزيله ورفع اليد عن الاصل بهذا القسم من الاجماع موقوف على انه حجة تحت ادلة الاجماع وهو مع عدم
معلوميته لا يلائمه الخلاف في هذه المسئلة اذ بعد الاتفاق على عموم تلك الادلة لهذا الاجماع والاجماع الغير
المسبوق بالخلاف في جميع الخلاف الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يقتضي الرد الى الكتاب
والسنة والاجماع ليس باحدهما الثالث ان المتنازعين قد اجمعوا على التنازع على عدم تعيين احد القولين
فلو اجمعوا على احدهما كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين
وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ تعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب والجواب عن الاول منع جريان
الاستصحاب لان الحكم بجواز المخالفة قبل الاجماع انما كان مترتبا على عنوان الخلاف والتعدد فيرتفع بالاجماع و
انتفاء الموضوع في الاستصحاب من الواضحات عند الاصحاب بل جميع ما دل على حجية الاجماع وحرمة مخالفته
بعد وضوح صدق موضوعها وهو الاجماع اتية في المقام واردة على الاستصحاب وتوهم تقييد تلك الادلة
بالاجماع المبتدأ لا وجه له بعد تحقق ما يصدق عليه عنوانها فعلا بل الاولى من تقييد اول على جواز
الاجتهاد بغير المقام بل هذا اولى من ذلك لوجود ما يدل عليه من لزوم الاجتهاد في مقابلة الاجماع لان
الذي يجوز منه الاجتهاد فيما فقد فيه الدليل كيف ومع هذا الباب يهدم اساس حجيتهم كما لا يخفى
وعن الثاني ان دلالة الاية على خلاف المدعى اوضح لان وجوب الرد الى الله والرسول معلق على عنوان التنازع
والمفروض انتفاؤه بالاجماع فتدل بمفهومها على عدم وجوب الرد مع عدم التنازع واذا لم يجب الرد فيجب القبول
وحصول ذلك بزوال الحكم الخلاف وتوهم تخصيص المفهوم باعداده الاهلية للاجماع لا وجه له واحتمال ان المعلق
في وجوب الرد في جانب المنطوق هو حدوث التنازع نظرا الى انه اذا ثبت مرة ثابتا واذا اصلحت فلا يشكل

كيف

ونحوها حتى لا يكون الانقلاب الى الاجماع انتفاء من وجوب الرد بل فيه مضافا الى عدم تمشي حكم الرد حال التنازع
في صورة الاتفاق وحينئذ حسم التجاذب ان المساقين من المنطوق دوران وجوب الرد مدار التنازع وجودا وعدما
كقولك ان سافرت فقصر وان عصيت الله فاستغفر لان ترك التوبة بعد المعصية معصية وحتى ترجع الى التوبة
عام بحكم الاتفاق فان لم يجدوا ماء فتيمموا وان ذلك يشبه كلام بعض المعاصرين ان الاستدلال بالاية لما تم [illegible]
الاستدلال انما يتم لو سلم ان الرد الى الاجماع ليس ردا الى الله والرسول وهو ممنوع لكونه من [illegible]
الماخذ فلا لان الرد الى الاجماع رد الى المعصوم والرد اليه رد الى الله ورسوله للامر بالرجوع اليهم وعدم [illegible]
على الاجماع الا كشفه عن قول المعصوم تضمنا او التزاما والماخذ العامة خلافهم المبني على حجية الاجماع بالكتاب
والسنة فالرد اليه رد اليهما وقد اجاب بعض المعاصرين بان الظاهر من التنازع في شيء هو النزاع في الدعاوي المالية
وشبهها وان المراد من الرد مقتضى المحاكم والترافع وبان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول
الامر وهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عداهم فلم يثبت جواز عنوان التنازع في حقهم
حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع انتهى ولا يخفى ما في الوجه الاخير من النظر وعن الثالث اولا بالنقض بما قيل
من ان استقرار الخلاف ان قبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره وثانيا بالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير
مبني على الظاهر لكونه اجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل مع الاتفاق على ثبوت حكم في الواقع
فمع عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع بعد قيام دليل على رفعها والحاصل يرجع
ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم بعدم شرطه كذا قيل ويمكن الاعتراض على النقض بمنع
دلالة الخلاف قبل الاستقرار على الاجماع على عدم تعيين احد الاقوال والمستند [illegible] وعلى الحل بانه
على تسليم دلالة الخلاف على الاجماع المذكور وهو غير مسلم لان الخلاف المذكور لا يدل على ازيد من عدم الاجماع
على التعيين وهو اعم من الاجماع على عدم التعيين والمستلزم لتعارض الاجماعين هو الثاني دون الاول
وان كان نفي دلالة الخلاف المذكور على الاجماع المذكور على الملازمة غير مسلم الا انه وجه جار في الاجماع المركب

فالاحسن في الجواب ان يقال ان اراد المستدل من عدم تعيين احد الاقوال عدم تعيين [illegible] وان كان
الحق منها واحدا فذلك لا يستلزم تعارض الاجماعين والتقريب يعلم من الحل المذكور وان اراد عدم تعيين [illegible]
في الواقع بمعنى ان كل واحد منها حق وهو التصويب الباطل لا نقول به مع ان اختلاف الوجهين كاف في دفع التعارض
مع ان الدليل المذكور لو تم لدل على عدم امكان رجوع المجمعين عما اجمعوا عليه الى اجماع اخر اذا لم يختلفوا من اول الامر
ولا برهان على بطلانه عند العامة غاية الامر انه يعلم بعد الرجوع انه كان اجماعا على الخطأ في احد الاجماعين وذلك انه يقول
اجماع الامة على الخطأ وهو منفي بالنبوي المعروف قوله وقال العلامة الى ان قال ما اشار اليه [illegible]
علينا في كون الاجماع حجة اه وفهم من فصل الخ لعل نظره هنا الى المفصل في الحكم بالمنع مع عدم المجمعين الاول لزوم
تعارض الاجماعين الا في خصوص هذه الصورة اذ مع اختلافهم لا يكون [illegible] وان كان الاجماعان متخالفين في
الواقع وفي الحكم بالجواز مع الاختلاف الى الوجوه الثلثة المذكورة انفا وجوابه عن دعوى الجواز في صورة الاختلاف
يظهر مما ذكرنا في بطلان تلك الوجوه قوله لان عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق يدل الدليل عليه وان من جهله غير معذور
هذه احكام ثلث لا شبهة في ادلتها لان المراد من بطلان الاجتهاد هو بطلان القول بالرأي والقياس دون [illegible]
بالكتاب او السنة ومن كون الحق دليلا عليه بطلان التصويب الذي عليه كثير من المخالفين واما الحكم الثالث
ففيه نظر لان المحقق في محله ان المخطئ معذور بل ماجور وان القاصر في العالم موجود واقتضاء قاعدة اللطف لانتفاء
كل احد تاما ما بانه مكلف وكفاية ذلك في تنجز التكاليف الشرعية عليه وكونه معذورا مع ترك الفحص [illegible] كما
بين في محله ولعل نظره الى ان الزيادة التي ادعاها معلومة معظم الفقه بالضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلام وان
كان ذلك على تسليمه غير مجد في غير ذلك فيه نظر بما ذكروه في مسئلة العمل باخبار الاحاد من ان مسائل كثيرة في الشريعة
من جملتها خلافة الاول انما الاختلاف في وقوع الخلاف فيها من الصحابة حتى قالوا منا امير ومنكم امير ثم اجمعوا عليها
كما صرح به غير واحد منهم بل قد احتج ابو علي على المنع في اصل المسئلة هذا بقي شيء وهو انه هل يجوز الخلاف في عكس
عكس المسئلة المذكورة ام لا الحق عندنا عدم الجواز الا اذا علم من الخارج ان موافقة الامام عليه السلام مع الجماعة كانت [illegible]

ان لم يتحقق

ان لم يتحقق عنوان التقية في حق المخالف فحينئذ كان الاحتياط على خلاف الاجماع واما فيما لم [illegible] في الموافقة
الموافقة للاحتياط ايضا فلا اشكال في تعين الموافقة وحرمة المخالفة لاستلزام المخالفة لمخالفة المعصوم عليه السلام من غير
رخصة في ذلك [illegible] في الاجماع وذلك على مذاق [illegible] وان لم نعثر على عنوان هذه
المسئلة في كلامهم واما العامة فكلامهم في كثير من الموارد وان اشعر بالموافقة للحق الا ان ملاحظة جملة من المقامات
التي ضيق فيها عليهم الامر يدل على تجويزهم ذلك ثم هنا كلام اخر وهو ان مخالف الاجماع كما يجب [illegible]
على الحكم [illegible] في العاجل لهم [illegible] التفصيل فان كان في اصل الدين او من
ضروريات شريعة سيد المرسلين [illegible] هذا التفصيل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الاسلام [illegible] كيف يمكن الحكم بكفر المخالف
للاجماع مع ملاحظة ان [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
عدم [illegible] وجود الاجماع في المسئلة [illegible]
[illegible] العبادات والمعاملات
على طبق الاجتهاد الثاني [illegible] العبادات الماضية
[illegible] الاجماع [illegible]

المعدول اليه والمفروض صحته هذا واما عند العامة فلا مانع منه لانه عليه السلام عندهم كاحدهم يخطئ ويصيب هذا
في مقام التعبد واما في الاولى الجواز وتحقيق المقام ان مخالفة الاجماع المركب قد تكون بمعنى رجوع المجمعين
كلا او بعضا او بعضهم الى الاخذ بما ينافي كلا الشرطين وقد تكون بمعنى رجوع احدى الطائفتين الى ما عليه
الاخرى وقد تكون بمعنى رجوع كل منهما الى ما عليه صاحبه واما القسم الاول فهو مسئلة خرق الاجماع المركب وقد
تقدم الكلام فيها بالا مزيد عليه واما الثاني فالظاهر جوازه واما في حق الامام عليه السلام فلو جهل احدهما ان المجتهد
ربما يظهر له خطاؤه وحقية ما عليه خصمه بان يعتقد اولا نهوض دليله وبطلان دليل خصمه ثم يظهر له العكس
وطريقتهم قديما وحديثا كان عليه والتكليف يدور مدار الاعتقاد لا بحسب الصواب بل يجب عليه في كل آن اتباع
ما اعتقده حكم الشرع ثانيا ان يكون حقا بخلاف ما عليه الفرقة الاخرى ناشئة من خوف او تقية او طمع
امر سوغت لهم الافتاء او العمل بخلاف ما عند الامام عليه السلام مع الاذعان بان الحق ما عنده الا ان الاجماع
يكون بسيطا في نفس الامر وان كان في الظاهر مركبا من اول الامر وقد يجمع الامران بان يكون المخالفة
في الافتاء في حق بعض هذه الطائفة لبطلان مدرك تلك الطائفة وفي بعض الاخر لاجل التقية ونحوها ويجوز ايضا
حدوث في المرتبة الثانية ورجوعهما معا في المرتبة الثالثة الى ما عليه تلك الطائفة ولو فرض نشو المخالفة عن
العناد والمجادلة بالباطل فلا ضير ايضا في الرجوع الى تلك الطائفة بعد التوبة وان كان ذلك بعيدا في حق الجميع
له واما في حق الامام عليه السلام فالملحوظ الثاني فقط لاستحالة الاول في حقه فضلا عن الثالث واما موافقته عليه السلام
فيجوز في حقهم الرجوع اليه ملتفتا وبدونه وفرض ثالث في حقهم ابعد من الاولين فضلا عن الثاني مع علمهم عليهم السلام
بموافقة الامام عليه السلام هذا كله بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الينا فان علمنا بالحال فلا اشكال والا
فلا يظهر انه عليه السلام مع الطائفة الراجعة او المرجوع اليهم اما الاحتمال الثاني فظاهر واما الاول فلتقيم دخولها
الا ان يحصل بما لا ضير الا بعد بكونه عليه السلام مع المجمعين وتحقق الاجماع حينئذ الاتباع وهو المطلوب بل
يمكن تعيين كونه مع المرجوع اليهم باصالة عدم التقية كما في الاصول القطعية والاشبه المنع

فاما في حق

فاما في حق الامام عليه السلام فهو لزوم خطائه وقد عرفت فساده واما في حق غيره الموجودين في مقابلة فالاستصحاب دليل
على وجوب اخذ المجتهد بما في وحرمة الاخذ بغيره واستمراره تلك الادلة كما يدل على وجوب متابعة الاجتهاد
الاول يدل على وجوب متابعة الاجتهاد الثاني ايضا وليس فيها التقييد بالاجتهاد الاول بعد ذلك بعيد فعل المجتهد
في حق المجتهد الحكم فانه متعلق بعنوان لا يتفاوت فيه الحال بين الازمنة والاحوال فهي بعيد العدول لزوال
الاول بحدوث وصنع امر اخر من اراده كما خرج ما عكس بدعوى المانع اذ الحكم هو رفع بطلانه متمسك
بالاستصحاب هذا ويمكن التفصيل في المقام بين ان يتاخر جواز احداث القول الثالث لاهل العصر الثاني
اذا اتفق اهل العصر الاول على قولين وعدم جواز الفصل فيما بين مسئلتين لم يفصل الاولون بينهما وبنينا
على العدم في المسئلتين فعلى الاول يجوز له بل الجواز في تلك المسئلتين حيث يجب جوازه هنا بالاولى
هذا القول قول كل الامة دون المسئلتين ولان القول الاول لم يرجع عنه فيها وهو مرجوع عنه هنا
وعلى الثاني يبني على اشتراط انقراض المجمعين وعدمه فعلى الاول يصح الاجماع وعلى الثاني لعدم الاجماع والاول
لعدم شرطه وعلى العدم فمنهم من احال وجود هذا النوع من الاجماع ومن انكر حجيته ومن عرف الحجية قال
في الحاصل الامة اذا اجتمعت على قولين ثم رجعت الى احد القولين الا من صحيح الاجماع في المسئلتين
الاولين فهنا اولى لكون هذا القول حق قول كل الامة دون الاولين ولان القول الاول لم يرجع عنه
في الاولين وهو مرجوع عنه هنا فالامر لم يصح ذلك فان شرط انقراض المجمعين صحح الاجماع الثاني لعدم اجماع
الاول الثاني لعدم شرطه ومن لم يشترط ذلك اختلفوا فمنهم من احال وجوده ومنهم من لم يحل وجوده لكن
لم يجعله حجة ومنهم من جعله حجة وهو المختار مثاله ان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقت على امامة ابي بكر
ومتى حصل الاتفاق كان حجة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين على ما تقدم انتهى وقد يكون فرض منع
في المسئلتين الجواز في المقام فضلا عن الاولوية فان الجواز فيها انما هو في حق من عدا من خالف الاجماع اعني
اهل العصر الثاني وهو لا يوجب الجواز في حق انفسهم كما هو المدعى في المقام ويظهر ضعف القول بالاولوية لا عدم الحجية

ما سبق وان الحق هو الحجية لما تقدم لا لما ذكره المرتضى واما الكلام في اشتراط انقراض المجمعين فسياتي ان شاء الله تعالى
واما القسم الثالث فيعلم حكمه مما اشرنا اليه في القسم الثاني من ان من عدا الامام عليه السلام من كل واحد من الطرفين يجوز في
حقه الرجوع عن فتواه الا التقية على ان الحق مع صاحبه او التقية فيما افتى به اولا او لهما في حق الاعداد الذي
هو هذا على التلفيق نعم اعتقادا دكل واحد من الطرفين وحقية ما عليه الاخر يستلزم علمه بالحق
خطا احدهما في الواقع الا ان الطرف الذي معه الامام عليه السلام لم يجز عليهم الخطا ولا جرم يتعين الخطا في
الطرف الاخر وذلك لا يستلزم عدم رجوع كل الى ما عليه الاخر لان كلا منهما مما اعتقد ان الحق هو ما اعتقده
الاخر وان اعتقد بطلان ما عليه فخصمه يستلزم ذلك عدم رجوع الامام عليه السلام للزوم خطائه الا ان يمنع في باب
التقية لكن عرفت انه لا يجوز ... علمنا بالحال الا ان الاصل عدم التقية ولعله لذلك حكموا بعدم جواز تعاكس
شطري الاجماع المركب على الاطلاق وهو يحق ان حصل العلم بتقية الامام عليه السلام في هذا الباب او حسبما لم
يمنع امتناعه عادة ولذا قال العضدي والساطعين ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم
عن قوله اللهم الا اذا كان القول الاول منه ... وهو خلاف الاصل لا
الثبوت وربما يستدل على جواز التعاكس بقولهم لا يجتمع امتي على الخطا انما يكون اللام للجنس للزوم
على حيث يخطا فان من عدل عن الخطا فيريه اولا ولزم من ... الاخرى بعد عدولها عن صواب الذي
وضد ... كل منهما حينئذ خطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو زمان
عن المعصوم لان انما يحصل احد الامة خطا وان كان خطا كل منهم فرض خطا الاخر وجب اجماعهم على
الخطا فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجماع على الخطا ... لا يزال الطائفة من امتي على الحق
بناء على كون اسم كلمة الامة الكل لا جزء ... رفع مقامه قلت الامر كما ذكره ... في الاحتجاج
على عدم جواز التعاكس للزوم رجوع المعصوم عليه السلام وكذا في الاستدلال بقوله اللهم الا لكن الاستدلال
بالنبوي الاول ... ومن ان لفظ الاجماع ...

ما على الاخر

ما على طريق منع الخلو الا في الخطا ولزوم تعدد الوقت او في الوقت ولزوم تعدد الخطا وهما مفقودان في المفروض
فان الخطا ولو كان منتسب بتعدد الوقت واما الاول فلان الخطا وان كان هنا واحدا الا ان المراد بالاجماع على
الخطا الاجماع على المعصية ... كلا من الطرفين يعتقد في كل حال ان الحق معه ولا يصدق الاجماع على العصيان
معه او ان المراد بالاجماع على الخطا الاجماع عليه على طريق الاستقرار وثبات الامر ... فلم يكن هناك عمل
لا دون ... لا يخص سلمنا ... بصدق الاجماع على الخطا في المقام المفروض في تحاد الخطا
نفس الخطا المعصية ... بل ... عدم اجماع الامة على ما هو خطا في الواقع ولم يعلم
ودعوى ارادة الاجماع على طريق الاستقرار ... بعد تسليم ان المفروض المسئلة ... وصدق الجمل ... الافتاء
مسلما بصورة ... الرجوع بل الغالب ان المجتهد لا يظهر له البطلان مذهبه ... الا بعد مدة من الزمان فتامل
وثانيا انه كما يصدق انهم اجتمعوا على الخطا يصدق ايضا انهم مجتمعون على الحق لان المفروض ان احد الطرفين مع الحق
واتفق القول بهذه الفرقة في زمان الاول والاخرى في الاخر كان خطا الطرف الاخر بعد فرض ... بهذه
الفرقة الثانية في الوقت الاول وللفرقة الاولى في الوقت الثاني اوجب ... صدق الاجماع على الخطا
ولما كان اجتماع الصدقين من باب اجتماع المتضادين فلا بد من رفع ... احد الامرين ولا يحتمل كونه صدق
الاجماع على الحق يحتمل كونه صدق الاجماع على الباطل وذلك بعد تسليم ... تامل واما ما ذكره من انه ايضا
بالنبوي الثاني على كون كلمة طائفة اسما للجنس لا ... فلا يظهر له وجه ... بل الاظهر ... وكونها
فان ولقد ... في الحاشية في ذكر الاحتمالات المتصورة في ذلك ... لما ادعاه في الملف
والامر في ذلك سهل ... ومنها ان انقراض العصر ... في الاجماع فان اذا لم يمكن للاجماع حجة
هنا ... ان المعتبر هو قول المعصوم فيها حصل ... الاتباع لعموم الادلة الدالة على اعتبار الاجماع
ما دل على اعتباره ... ثم قال في الذريعة اعلم ان علة كون الاجماع حجة على مذهبنا يبطل اعتبار انقراض
العصر ولمن ذهب من مخالفينا ان للاجماع تاثيرا ان يقول الدلالة قد دلت على انه اذا كان حجة لكونه

وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة فلا ينبغي الاعتبار بغيرها انتهى وفي الحاصل انقراض المجمعين ليس شرطا لصحة
الاجماع خلافا لقوم منهم ابن فورك وقوم اوجب ذلك لان دلالة العاصمة لكل الامة عن الخطأ يحتمل الخطأ عليها
ولو فرض الخطأ احتج المانع بان عليا عليه السلام وافق الجماعة في منع بيع المستولدات ثم رجع عنه ولان انقراض عهد
النبوة شرط في قيام الحجة بقوله عليه السلام فكذلك قول اهل الاجماع في الاجماع جواب الاول لا نسلم انه عليه السلام وافق
الكل ثم رجع عنه بل البعض او الاكثر وعن الثاني انه قياس خال عن الجامع انتهى وهذه المسألة من الواضحات
وهنا دخل البعض من المعربات ونتلوها في موضع مسألة موت احد شطري الاجماع فانه غرض بعض هنا
حيث كان الامام عليه السلام او تبعا لقيام الادلة على شرعية امامة النبي فيهم عليه السلام لقيام حججهم مقام نبيهم ولانهم
احيا عند ربهم يرزقون واما العامة فمذهبهم بانعقاد الاجماع الى آراء الباقين قال في الحاصل اذا اختلفت
الامة على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين او كفرت صار قول الطائفة الثانية اجماعا لانه اجمع بحث ولا يبطل الاجماع
انتهى وقال العضد المسألة الاولى الذين لم يشترطوا انقراض المجمعين يختلفون في ان ذلك الاجماع اذا كان حاكما
سكوت البعض هل يشترط انقراضهم فمنهم من شرط لجواز ان يكون السكوت لتأمل في حكم الحادثة فاما اذا
مات كان ذلك رضا عنه بذلك الحكم ولم يظهر خلافه لان السكوت اذا دل على الرضا حصل الاجماع فكان حجة وان
لم يدل لم يحصل الاجماع انتهى ومنها ان الاجماع السكوتي ليس بحجة لان السكوت اعم فلا يدل على الرضا فانه
قد يكون لاهل التقية او التأمل في المسألة او تعقيب النظر فيها في حق غير المعصوم عليه السلام او المقتضي على من اتى العالم
او غير ذلك الا انهم الا اذا دلت القرائن الخارجية على انه لا وجه للسكوت غير الرضا فانه حجة قطعا وان كان
في تسميته اجماعا عليه نظر قال في الحاصل اذا قال بعض اهل العصر قولا ولم يعترض الباقون وهم سكوت لا ينعقد الاجماع
ولا يكون حجة عند الشافعي وقال ابو علي الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم هو حجة وليس باجماع
وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة لنا ان ذلك السكوت
يحتمل ان يكون رضا ويحتمل ان لا يكون لانه بعد في مهلة النظر او انه يرى ان كل مجتهد مصيب او انه انكر لم يسمع

وهيبة من ذلك

وهيبة من ذلك ضرر وغيرها ومع هذه الاحتمالات فلا سبيل الى الجزم بالرضا احتج الجبائي بان الظن اذا استوفى نظره
ولم يظهر منه على الاقوال انكار ولم يكن هناك تقية كان السكوت مساعدة جوابه المنع للاحتمالات المذكورة واحتج
ابو هاشم بان الناس يتمسكون بالقول المنتشر اذا لم يعرف له مخالف جوابه المنع واحتج ابن ابي هريرة بان القائل اذا
كان حاكما احتمل كون السكوت مخالفة لجريان العادة بذلك اما اذا لم يكن كان السكوت رضا جوابه المخالفة للحاكم لا تكون
الا بعد استقرار المذهب انتهى وقال العضد ذلك اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يظهر له مخالف وان كان مما يعم به البلوى
كان الباقين قول الامام وافق او خالف نحو ذلك عرف قول البعض سكوت الباقين وان لم يكن لم يكن حجة
اجماعا لجواز الذهول عنه ولا اجماع مع ذهول لانه لا ينسب لساكت قول انتهى وفي الذريعة اعلم ان القول اذا
ظهر وانتشر ولم يكن في الامة الا القائل به وعامل به او راض بكون ذلك القول قول الامام حق لو استغنى لم يثبت الا
ولو حكم لم يحكم الا بحق فاجماع الفرقة لا شبهة في انه حجة وحق فاما اذا انتشر القول ولم يكن فيهم العامل به الا
من ادى ساكت عن النكير عليه فقد اختلف الناس فيه فذهب اكثر الفقهاء وابو علي الجبائي الى انه اجماع وحجة وذهب ابو
هاشم وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك حجة وان لم يكن اجماعا وقال الاخرون من الفقهاء ليس ذلك بحجة ولا اجماع
واليه ذهب كثير من اهل الظاهر وهو مذهب ابي عبد الله البصري وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه والذي تدل على انه الصحيح دون
ما عداه لان السكوت عن الانكار لا يدل على الرضا به لانه قد يكون لامور مختلفة ودواع متباينة من تقية ورهبة
وهيبة وغير ذلك من الاسباب المعتادة حينئذ وانما يقتضي الرضا اذا علم انه لا وجه له الا الرضا ولو وجب ان يقتضي
واذا لم يدل الاساك عن النكير على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الاجماع ولمن يرى من يطعن في هذه الطريقة
ان كل مجتهد مصيب يقول ان ذلك يبطل ما ذكرناه ان الامساك عن النكير انما يدل على ان ذلك القول الحق
ليس بمنكر وقد يجوز ان لا ينكر القول الخطأ لاجل انه صواب من القائل وان لم يكن عنده من امسك عن نكير
صوابا في حقه وقد يذهب من يستصوب عند اهل الاجتهاد بعض الاقوال من غيره وان لم يعتقدها صوابا في حقه
وما يرجع في حقه وما يرجع اليه وهو الاصابة الاجتهاد ولا فصل في هذا التفصيل فان الاتمام من ترك النكير لا يدل على

مرضا فلا يجب ان يستفيد منه اذا لم نقطع عليه فلا اجماع في ذلك ولا حجة فاما القول بان ابا هاشم وغيره من انه حجة وان لم
يكن اجماعا فانما ان الفقهاء يعتمدونه ويعولون عليه ويحتجون به فليس بشيء لانه ليس في الحكم ان جميع الفقهاء يعتمدونه
ثم لو سلم ذلك لم يكن فيه فعلهم حجة لان تقليدهم غير جائز ومن طعن به على هذه الطريقة زائد على ما ذكرناه ان قيل
الامساك عن النكير انما يدل على التصويب لانه غير منكر ان يكون المسك شاكا او كون ذلك منكرا ومن يعتاد ان يجب
ان ينكر المنكر اذا علمه منكرا وما يقال على هذه الطريقة من انه لا يجوز ان ينقرض عصر ويتبدل الزمان على هذا السكوت
والتوقف ليس بمعتمد لان الشك قد يجوز ان يستمر استمرار اسبابه وضعف الدواعي الى تحقيق المسألة والقطع على
الحق فيها وكل هذه الامور التي يتعلقون بها ترجيحات لا تقتضي قطعا ولا توجب علما انتهى قال في الحكم القول
اذا وقع من الصحابة ولم يعرف له مخالف اعلم ان في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الاجماع وهذا
بعيد جدا لان القول اذا لم يقع السعة بسماع كل احد من العلماء لا يجوز ان يكون فيهم من لم يسمع فكيف يقطع
على رضاهم به او وجوب انكاره عليهم وهم لم يسمعوه ولم يبق الا ان يقال اذا نقل في حادثة قول واحد ولم ينقل
سواه وجب ان يكون هو الحق لان الحق لو كان في غيره لنقل كما نقل هذا وذلك ايضا باطل لانه لا يمتنع ان يكون
الحق في هذه المسألة ما دعاه داع الى ان يصيب الحق فيها فلا ينقل قوله لانه لم يكن له داع يجب نقله فان قدرنا
ان الحاجة ماسة والدواعي متوفرة الى على الحق فيها ومع هذا لم يظهر الا قول واحد فلا بد من شرط اخر زائد على ما
ذكره وهو ان لا يكون للحق مانع من الاظهار حق لو ان جوزنا ان يكون هناك مانع لم يقطع على ان الحق فيما ظهر
دون ما لم يظهر وهذه جملة كافية انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه قلت فيما ذكره وقد جمله كافية شافية فتأمل
الحق ونهاية جودة فلا عزوف في الاقتصار عليه ومنها ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة كاجماع اهل مكة وبغداد
والكوفة والبصرة وغيرها من بلاد الاسلام لان اعتبار الاجماع عندنا من باب وجود الامام عليه السلام فكل اجماع يكون الامام معهم فهو
الحجة من غير فرق بين البلدان ولا بينها وبين الصحاري والقفار والبحار والجبال فاذا لم يكن معهم فلا
اعتبار بقولهم ولا كان في اشرف البقاع فلا دخل فيه للزمان ولا دخل للمكان ايضا والناس وافقنا

من العامة

من العامة على ذلك فعلله بان اهل المدينة بعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع واما المخالف منهم فقد قال بالاول
قال في الحاصل قال مالك اجماع اهل المدينة حجة وقال بعض المالكية انما اراد مالك تقدمهم لان المدينة تنفي خبثها والقول
ما الخبث فكان منفيا فان قيل الحديث من الآحاد فلا يجوز التمسك به في المسألة العلمية لما اكثر محمول على كمال
المقام بها او على الكفار او على زمانه عليه السلام لكنه معارض بوجهين احدهما انه لا تأثير للامكنة في عصمة اهلها
الثاني انه لو كان قولهم حجة فيها لكان حجة لو خرجوا منها كقول الرسول عليه السلام احتج بالجواب عن الاول
لا نسلم ان المسألة علمية بل ظنية قوله محمول على الكفار او على زمانه قلنا التقييد خلاف الاصل قوله لا تأثير
للامكنة في العصمة قلنا لا نسلم وقال في تقليل حاوي رفع في نصاب النقض انتهى وظاهره اختيار مذهب مالك
والاستدلال بالخبر المذكور غير صحيح لعدم معلومية صحته اولا وعدم معلومية مفاده ثانيا لاحتمال ان يكون معناه
ان الاشجار والفواكه والزروع في ارضها طيبة تكون نقية كالزبيب رواية تنفي بالقاف من النقاوة فيها
بالقطنين ولما المهملة مع التشديد واحتمال ان يكون نفي المدينة لخبثها في جهة وجود المعصوم عليه السلام فيها
ثم ان ذكره ضعيف في جنب ما اتيناه من الادلة على حجية الاجماع وان المعيار فيها رضا المعصوم عليه السلام الواقع
ان الاجماع الذي اتى به فلا بد من طرحه او تأويله والاستدلال وعدم تأثير للمدينة في حجية الاجماع خاصة او على قلنا
لا نسلم جوابه انا لو سلمنا اذ لو اراده لما تأثر في ذلك خاصة اثباته وما احتج دعوى الجهل بالابدية ولو كان
مجرد قوله لا نسلم كافيا في دفع الخصم في الانسان لكفى في جميع اثبات مطلب او سؤال او جواب واحتمل
ان يمكن ان يقال لا نسلم في كل حال وان اراد احتمال التأثير فضعفه كفاية في مجرد الاحتمال وايضا ان الجواب من
ان المسألة ظنية ضعيف لان المسألة من اثبات كونها علمية لا يخفى ودعا الطعن في الحديث انه يقتضي ان لا
يكون فيها عاص ولا عصيان وفساده غني عن البيان وما كشف عما ذكرناه ما في ان رجحه من ان اجماع اهل
المدينة ليس بحجة ويحتج ابا انه حكي عن مالك انه يجعل اجماع اهل المدينة حجة وفي اصحابه من يبكي ذلك ويقول
يقول ان روايتهم حجة على رواية غيرهم ومنهم قال انه ان كان ما ظهر ان الذي وقد دلت الادلة

على عصمة مقيمان المدينة فاجماع اهلها حجة لهذه العلة لا لشيء يرجع اليها لا بكثير لو انتقل عنها الى غيرها الى الاهد الكم
فلا تأثير للمدينة ومن خالفنا يقول في ذلك ان الله تعالى جعل الاجماع حجة وليس اهل المدينة كل الامة ولا هم كل
المؤمنين والكل العلماء فاجماع غيرهم اجماع العلماء وما يروى من تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم لها والثناء على اهلها لا
يدل على ان اجماع اهلها هو الاجماع وان الخطأ لا يجوز عليهم ولا تعلق له بذلك فان قيل لو فرضنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اجماع اهل المدينة حجة كيف كان يكون الحكم قلنا لو وقع هذا القول لعلمنا ان اجماعهم حجة وان انتقلوا عنها
الى الكوفة فان قيل فلو قال الخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة قلنا ليس يمكن ذلك [illegible] هذا [illegible]
انتهى وقد صرح بذلك شيخنا البهائي والحاجبي والعضدي والقاضي والآمدي وتاج الشريعة وغيرهم من العامة
بعبارات متقاربة المعنى وليس في قول السيد وما يروى من تفضيل النبي الخ دلالة على حجية الحرمين وان كان
كلام بعضهم ظاهرا في حجيتهم [illegible] انه لابد للاجماع من مستند [illegible] الكاتب الكبائر على [illegible]
لان الافتاء بغير علم حرام والقول بالاجتهاد باطل الا ان ذكره لا يجب عليهم بل بعد حصول الاجماع يحصل الحكم
العادي بغنيهم عن المستند بل يصدر اجتهاد المعصوم الحكم لا احتياج الى شيء آخر [illegible]
بيان للاجماع من حيث هو تابع لرأي المعصوم كما هو طريقة العامة او طريقتهم على ما اسلفناه فيقتضي ان الاجماع حجة
هو دليل بنفسه لا يفتقر الى الاستناد الى دليل آخر فاعن جماعة منهم كالحاجبي والعضدي والقاضي ذكر انه
من افتقاره الى المستند [illegible] طريقتهم [illegible] سابقا الى ما فيه فراجعه والى الحاصل لا ينعقد الاجماع
من غير دلالة وامارة وجوزه قوم وذلك [illegible] لنا ان [illegible] بدونها خطأ والاجماع لا ينعقد على الخطأ
وانه لو كان هناك ما يدل لكان هو الحجة [illegible] بل جواب الاول
انه دال الاجماع حجتان ولا مانع ومنع الثاني انهم لا ينعقد بغيره [illegible] وسبق الكلام
على قوله والاجماع حجتان واحسن من ذلك ما في [illegible] قال لا يجوز ان يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد
ولا يجوز ذلك اعلم ان هذه المسألة فرع على القول بصحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بالاحكام وان [illegible]

وقد تعبدنا به

وقد تعبدنا به ومن منع العبادة بالاجتهاد وان يكون طريقا الى العلم بالاحكام [illegible] يستدل على
ان الاجتهاد في الشرع [illegible] وشبهة [illegible] في هذه المسألة من ذهب الى ان
العبادة بالاجتهاد وليس لاحد ان يقول [illegible] وان لم يتعبد بالاجتهاد ان يجمعوا على الحكم من
من جهة الاجتهاد فانا نمنع من ذلك انه اجماع منهم على الخطأ وقد بينا انهم لا يجمعون على الخطأ [illegible]
[illegible] واذا كان بين الامة اختلاف في صحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بطل [illegible] هذه المسألة لان لو
اذ لكان ذلك اجماع جميع الامة ومنهم من نفى القياس والاجتهاد فلا يستدل الى ان يكونوا مجمعين [illegible] على
حكم واحد من طريق الاجتهاد [illegible] في هذا الموضع يتوهم ان نفاة القياس [illegible]
القياس [illegible] بالباطل لان هذا ان جاز فانما يجوز على الواحد والاثنين ولا يجوز على الجماعة
التي يحصل [illegible] في التدقيق وهذا [illegible] بالعقد [illegible]
بان الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يجمعون [illegible] خبر
الواحد ان يجمع على حكم من الاحكام [illegible] في موضع من المواضع فالمسئلة واحدة فاما العموم فان [illegible]
في ان وضع اللغة يقتضي الاستغراق فلا خلاف في ان العرف الشرعي يقتضيه ومن ارتكب انه لا عرف في
العموم لغة ولا شرعا لم يصح ان يستدل بظاهر العموم بل بقرينة ودلالة فاما الخلاف في ان الاجماع على حكم
من طريق الاجتهاد بان الاجماع مقطوع به وطريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس بشيء لانه يمتنع ان يصير على بعض
الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعا عليه ويتغير الحال فيه لان الحاكم اذا حكم بالطريقة الاجتهاد اقتضى حكم القطع
كان الاصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به فاما ادعاؤهم في الصحابة انهم اجمعوا [illegible] من طريق الاجتهاد
كاجماعهم على قتال اهل الردة بعد الاختلاف وان الاتفاق لا وجه له الا الاجتهاد وكذلك الاتفاق على
امامة ابي بكر بعد الاختلاف وطريقها الاجتهاد فليس بصحيح [illegible] ان الاتفاق على قتال اهل الردة لم يكن
الا عن اجتهاد [illegible] امامة ابي بكر فاذا [illegible] باطنا وظاهرا عليها

فغير مسلم انه عن اجتهاد و[illegible] تزعم انها كانت عن نص من الرسول صلى الله عليه وسلم على الامامة واحد كثير من مصنفي
اصول الفقه يمنع من القول بجواز ان يجمع الامة على الشيء تبخيتا او تقليدا وفي الفقهاء من يجوز ذلك ويصرح بان
اجماعهم [illegible] تارة عن توقيف واخرى عن توفيق وعلى اصولهم يجب ان يكون ذلك جائزا لانه لا مانع منه وإذا
جاز الخطا على كل واحد منهم وجاز ان يجمع الامة في جماعتهم خلاف ذلك وجاز ايضا ان يكون في الكل [illegible]
مخالفة ولم يجز ذلك في جماعة فالا جاز ان يجمعوا على القول بالتبخيت والتقليد [illegible] كلهم او بعضهم و
وجب اتباعه وكونه حجة لان المعول هو على ما يعلم الله سبحانه من المصلحة وهذا [illegible]
فان قيل فكيف [illegible] انتم مثل ذلك وانتم تقولون ان الاجماع حجة فلا يجوز ان يتبخت ويقلد كل من عدا
الامام الحكم فاما الامام الحكم نفسه فذلك لا يجوز عليه لانه قبيح والقبيح قد امناه منه بعصمته فبان الفرق بيننا
وبينكم في ذلك انتهى كلامه رفع الله مقامه [illegible] ان [illegible] بيان اولها ان
الافتقار الى المستند على طريقة الخاصة لما اشرنا اليه مرارا من ان الاجماع من حيث هو لا حجة فيه عندهم والحجة
عندهم عند التحقيق الى المستند كاشف عن قول الامام الحكم والاحتجاج بالاجماع مع طي ذكر المستند [illegible]
من المسائل الفقهية لكون ذلك مركوزا في اذهانهم مبرهنا عليه في الاصول عندهم واما عند العامة الذاهبين
الى [illegible] العصمة [illegible] الاجماع فلا حاجة الى الاستناد [illegible] الاجماع حق [illegible]
او بغير العلم كما زعمه الرازي [illegible] ما في احتجاجه المتقدم وتوضيحه ان الافتقار الى المستند ان كان لعدم
حجية الاجماع بنفسه وهم لا يقولون بذلك وان كان لافتقار كل دليل الى دليل فذلك مما لا [illegible]
من [illegible] استلزامه للدور او التسلسل [illegible] العقل من الادلة الشرعية [illegible] الكلام
[illegible] ان كان الاستناد [illegible] المستند [illegible] ان [illegible] ما لم يثبت
اعتباره [illegible] اعتباره [illegible] اعتباره [illegible]
[illegible] اعتباره ومن ذلك يعلم [illegible] ان الدليل والاجماع حجتان ولا مانع [illegible]

لان الاجماع

لان الاجماع ان لم يكن حجة فلا فائدة في مطابقته الحجة وان كان حجة فلا حاجة الى مطابقته الحجة ويمكن ان يقال
ان غرضه ان الاجماع في الخارج لا ينعقد من العلماء العدول الفضلاء الفحول الا من اتباع الكتاب وسنة الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يحتج الاجماع الى مستند في القبول ولذا نفى حصول الانعقاد بدون الدليل [illegible]
[illegible] حصوله او حجيته الا ان الظاهر من امثال هذه العبارة ارادة نفي الامكان لا نفي الوقوع مجردا كما
لا يخفى على الماهر بعبارتهم مع ان مقتضى دليله عدم امكان الاجماع بلا دليل لان [illegible] على
الخطأ لا يفرق فيه بين ان وقع في الخارج اجماع بلا مستند [illegible] مفتقرا اليه في الوقوع وعدمه كما لا يخفى
على المتأمل [illegible] الدليل والاجماع حجتين [illegible] على عدم افتقار الاجماع الى المستند كيف [illegible]
ذلك في الجواب الاول عن القول بالتبخيت ثم ان ما اشار اليه هنا من الافتقار الى المستند معناه عدم حجية
الاجماع المبني على مجرد الاجتهاد مع انه قد صرح في احكام الاجماع باعتبار الاجماع الصادر عن الاجتهاد حيث قال
في المسئلة الثانية من احكام ما لفظه الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا للحاكم صاحب المختصر لنا
انه سبيل المؤمنين فوجب اتباعه للآية لا يقال [illegible] اتباع الاجتهاد في سبيلهم لانا نقول لا نسلم ان ذلك
سبيلهم بعد الاجماع انتهى [illegible] ان صدق على اجماعهم الصادر عن الاجتهاد انه سبيل المؤمنين او كونه
[illegible] فان بني على الاول بطل [illegible] سابقا [illegible] وان بني على الثاني بطل قوله هنا انه سبيل
المؤمنين فالحاصل ان [illegible] ثانيها انه [illegible] الاستناد لا فرق [illegible] بين كون
المستند دليلا او امارة لكون كل منها حجة شرعا وان انكر بعضهم حجية الامارة [illegible] الاصحاب
ثالثها ان الاختلاف في [illegible] شيء هل يمنع من كونه مستندا للاجماع ام لا [illegible] الاختلاف في خبر الواحد
يجامع مع استناد [illegible] في مسئلة من المسائل ام لا يمكن ان يقال نظرا الى ان ما اختلفوا فيه لا
يصلح مدركا لما اتفقوا عليه وان يقال بالعدم نظرا الى [illegible] اشتراط الاتفاق على المستند [illegible]
بل [illegible] اذ الخلاف في اعتبار الكتاب معروف [illegible] الاصحاب

وكذلك في العقل والاخبار بين علمائنا الاخبار مع ان الاجماع في المسائل في غاية الكثرة والاشتهار حتى انه
لا تكاد تخلو مسئلة عن اعتراض عليه من تعرض لذلك سوى الاجماع في اصل اجتماع في ما ذكر الله الذي يشترطه
للاجماع مستندا القطعي جعل جواز الاجماع عن الدلالة والامارة حتى انكر ابن حزم امكانه ومنهم من سلم
الامكان ومنع الوقوع ومنهم من جوزه عن الجلية دون الخفية والحق جوازه مطلقا لان الامارة مبدأ للحكم
فجاز الاجماع عنها جليها وخفيها كالدلالة احتج الخصم بان الامارة لا يعتبرها بعض الامة فامتنع اتفاقهم
الاجماع عنها وانها فلانه يحكم اثباتها الامارة يجوز مخالفته فلو انعقد الاجماع عنها لجازت مخالفة الاجماع
والجواب عن الاول المنع بالعموم وخبر الواحد فانه مختلف فيه مع صلوحه مستندا للاجماع وعن الثاني
انه يجوز مخالفة الامارة ما لم يصر حكمها اجماعا فاذا صار امتنعت المخالفة انتهى قلت لعل انكار الامكان
لاجل ان المستند اذا كان حجة عند جماعة فرجحه عند اخرى فالقائلون بحجيته وان صح الاتفاق منهم
لحجيته الا ان المنكرين لحجيته لا يمكنهم الاتفاق على طبقه اذ بعد الاعتقاد بعدم اعتباره يكون الاتفاق المذكور خطأ وقولا
بغير علم ومنه يعلم فساد القول بالاختصاص لا من منع من الوقوع مع تسليم الامكان فلا فرق بين عدم الامكان والوقوع
المفصل فلانه يجوز بالنسبة الى الامارة الجلية فرع اثبات الامكان وكذلك فساد احتجاج الخصم فانه الامارة
مبدأ للحكم لانه ان اراد بكونها مبدأ انها مبدأ له عند الكل فالوضع عدمه فلا يمكن الاجماع عنها وان اراد انها
مبدأ عند القائلين باعتباره فكيف يمكن الاتفاق بمقتضاه للقائلين بعدم اعتباره واما الوجهان اللذان
تمسك بهما الخصم المذكور فالاول منهما باطل وصحيح ترجيحه الى ما وجهنا به كلام المنكرين للامكان واما الثاني
فوجهه عدم اجماع حرمة مخالفة الاجماع مع جواز مخالفة ماخذه الذي هو الامارة عند المنكرين لاعتبارها
الا عدم جواز مخالفة الامارة والوضع جوازها عند المنكرين لاعتبارها او جواز مخالفة الاجماع ولا يقول
به احد من القائلين بحجية الاجماع لان المنكرين لحجية الاجماع هي انكارهم مبنيا على عدم اعتبار الامارة
واما الجوابان اللذان ذكرهما الرازي فمنع على اولهما ان النقض المذكور مصادرة واضحة لان العموم
مخلوفة

تخلف فيه كالامر ثبيه ولم ينقل عن الخصم الاذعان بصلوحهما مستندين للاجماع بعد قضاء دليله بعدم صلوحه
على ما وجهناه وعلى الثاني ان الاجماع لا يصلح لان يصير الامارة التي لم تكن حجة حجة سيما بعد تصريحهم بان مطابقة
الاجماع لحديث شاهد من الدلالة على صحته ولا دليل على تقييد جواز المخالفة بما قبل انعقاد الاجماع حتى يصح الاجماع
ما دل على جواز المخالفة عند الخصم هذا ما يتعلق بالباب والتحقيق في المقام ان مجرد الاختلاف في حجية شيء بين
الموهوم لا ينافي استناد الاجماع الى بعض افراده الذي يكشف عن انطباقهم على الافتاء بمقتضاه اتفاقا
واهم على صحته فان القول الذي يمنع من انطباقهم على الافتاء بمقتضاه لا يكون ذلك المستند مختلفا فيه عندهم حال
انعقاد الاجماع بعد ان يستقر قولهم على الافتاء على طبقه ولم يعتبر بمخالفتهم لا يتحقق الاجماع على طبقه الا
وانا لو ذكر لهم شواهد وقرائن على صحة هذا المورد الذي اختلفوا في حكمه كما ان الاية مثلا منفردة بالاخبار
يكرها الاخبار او كان خبر الواحد محفوفا بما دل على صحته كيلا ينكره المنكرون لحجيته ونحو ذلك فالاجماع على عظم
ما لا اشكال في صحته والغالب كون الاجماع من هذا القبيل هذا مع وحدة المستند والمانع تعدده سواء كان
مع اطلاع كل من المجمعين على مستند الباقين ام لا كما اذا كان المستند عند بعضهم الكتاب الذي ثبت عنده حجيته
وعند الاخر الاستصحاب الذي ثبت عنده اعتباره وعند ثالث خبر الواحد وهكذا فالامر اوضح اذ لم يشترط
احد وحدة المستند للاجماع فعلى الخصم ان يثبت ان الاجماعات الموجودة بايدينا مستندة الى ما اختلفوا في
حجيته وعدمه حال الاجماع والى المستند الذي يعلم فساده ما الوجهين المذكورين مع المستندين للمنع عنه
منها ما سبق التنبيه عليه اول الاجماع من انه يعتبر في جميع المسائل في جميع العلوم او يختص ببعضها
فالحق ان كل اجماع يعتبر من اهل كل فن بالنسبة الى ذلك الفن كاجماع العربيين في المسئلة العربية والمعربين في النحوية
المنطقيين في المنطقية والكلامية والاصولية والفقهية الى غير ذلك من المسائل العلمية والوجه ان كل ذي فن له المهارة في خصوص فنه
واجنبي بالنسبة الى غيره الا ان يكون ذا فنين او فنون فلا خلاف في حجيته في الا ان اعتباره فيما عدا الفروع من
العلوم ليس للكشف عن رضا المعصوم عليه السلام كما هو مصطلحهم عليه بل للكشف عن حقيته مورده وكونه

فلا اشكال في اعتباره لا لاجل انه لا يكون كاشفا عن رضا الامام عليه السلام كما لاحظنا بانه من شانه ووظيفته ولبيان الاحكام الشرعية وان توقف
الوصول الى كثير منها الى تعليمهم عليهم السلام ايضا وان انكر ثبوت الاصطلاح المذكور كما هو الاقوى في النظر على الادنى كالاخر
الظاهر لكن لابد من استثناء بعض الصور كما سيظهر وان تمسك انكر فنقول على تسليم الاصطلاح المذكور ان المسئلة التي
تمسك فيها بالاجماع ان كانت هي حجية اصل الاجماع فالتمسك به فيها دور باطل او مصادرة مع ان التمسك المذكور
فاسد من جهة اخرى هي وجود المخالف في حجية الاجماع كما تقدم وانتفاء اعتباره في المسائل الاصولية لا يخلو
عن اشكال على ما اختل ولذا انتفت اثبات حجيته باعداده من الادلة بل لا بد وقد سبق هذا الكلام على بعض ادلة
اي منع في المقام فراجع وان كانت غيرها فان كان من غير اصول الفن العلم مكتسابه وان كان جهة الفقه
هنا فقه بابه وهي هنا فالاخاص الاعتبار في الاجماع باجماع اهل ذلك الفن لانه عامي في غير ذلك الفن عليك بمزيد
قوله في ذلك الاجماع الا الاصولي الذي لا يحفظ مسائل الفقه فالصحيح اعتباره في اجماع الفقه لانه متمكن من درك
الحكم فيعتبر قوله فيما كتب على غيره انتهى واستثنى الاصولي من الضابطة وقد بحث فيه بان عدد كثير متمكن من درك
الحكم لا يوجب اعتبار قوله وقبل على الفقيه بما هو فقيه حتى كون الفقه كتابة عنه قبل مع الفارق لانه
عالم بالفعل لانه متمكن من تحصيل العلم كالاصولي مع ان المراد من التمكن ان كان هو القدرة على الاستعلام
ولو بعض مقدار التامل والمراجعة والسؤال والتعلم فلا اختصاص للاصولي بذلك لان المراد بالحكم
مثلا قد يكون كذلك وافتقار غير الاصولي الى الازيد من القدر الذي يحتاج اليه لو سلم فلا دليل على
هذا التفاوت وان كان هو القدرة القريبة فالحكمة فيها مسلمة ومعرفة احمد المستقلة مع ان حصول
الادلة غير سهل واحتمال ان يكون الاستثناء المذكور ناظرا الى كون من عدى الاصوليين بعض الامة بدعة
ان من يدرك حكما والمتكلمين الضعفاء بعض الامة ان المراد بكل الامة هو كل من كان متمكنا من تحصيله كما صرح
في محاصل لاكمل من امكن ان يصير عالما وذلك الا الوجه هذا وقد سبق ان عدم اعتبار غير اهل الفن انما هو
في ذلك الفن الذي يكون جاهلا بالفن الذي اريد التمسك بالاجماع فيه واما اذا كان عارفا بذلك
فلا اشكال

لشيء مخصوص او في كل شيء اعلم ان كل نبي بعثت عليه الامة الى من كونه غرضنا واذا لم يكن خطأ فلابد من كونه صوابا
وما هو صواب على ضرب منه بالصحيح انه يحتج باجماعهم فهذا القسم هو الذي يكون اجماعهم حجة فيه فاما ما لم لا يمكن ان
يعلم باجماعهم فقولهم ليس بحجة فيه وان كان صوابا وكونه حجة كالمنفصل عن كونه صوابا لان كونه صوابا يرجع اليه
وكونه حجة يرجع الى غيره فاما الذي يكون اجماعهم حجة فيه فهو كل ما يرجع الى العلم باجماعهم والذي يصح ان يعلم باجماعهم
ما يجب ان يتقدم معرفته على معرفة حجية الاجماع كالتوحيد والعدل وما اشبههما واذا كنا انما نرجع في كون الاجماع
الى قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه يجب ان نقول كل شيء تقدمت معرفته ووجوب وجود الامام المعصوم
في كل زمان له فقول الامام حجة فيه والاجماع الذي يدخل هذا القول فيه ايضا حجة في مثله فاما ما لا يمكن المعرفة بوجود
الامام المعصوم قبل المعرفة به فقوله ليس بحجة فيه كالعقليات كلها والذي يكون على اصولنا المعرفة به من طريق
الاجماع اوسع واكثر مما يمكن ان يحتج بالاجماع على مذاهب مخالفينا لانهم انما يعلمون بالاجماع الاحكام الشرعية
ونحن نتمكن من ان نعلم بالاجماع زائدا على ذلك فرضنا وتقديرا للنبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الامور التي
ان يتقد بها العلم بوجوب الامامة ولو اجمعت الامة في تخصيص بعضه او بعينهم في كلام بعينه لكلام صريحا انما
حجيتها السلامة الاصل الذي اشرنا اليه وحجية تقدم على هذه المعرفة وعلى هذا يصح على مذاهبنا ان يعلم حجية الاجماع
وكونه حجة من يجهل حجة القرآن ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله لان اصل كونه حجة لا يفتقر الى العلم بالنبوة والقرآن
وعلى مذهب مخالفينا لا يصح ذلك لان الكتاب والسنة مستندهم في اصل كون الاجماع حجة واستدلوا على اجماعهم على ما
يرجع الى الآراء في الحروب وما يجري مجراها فذهب قوم الى ان خلافهم في ذلك لا يجوز ايضا واعتمدوا على ان
الادلة حرمت مخالفتهم عموما وجوزوا ان يخالفوا فيه وقالوا النبي يرجع حاله في حال الرسول الله وصح
ان كل ما لا يجوز خلاف الرسول والامام فيه لا يجوز خلاف الاجماع ايضا فيه لان المرجع في ان الاجماع حجة لا يجوز
مخالفته لانه مشتمل على قول الحجة من امام او من يجري مجراه وخلافه في الرأي في الآراء والحروب لا يجوز لانها
صادرة عن وحي لما تعلق وقوع بالدين ولو رجعت الآراء فانه لم يجز مخالفته فيها لا صل المتقدم كذلك

ارادة الاجماع

اراد الامام عليه السلام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها لانها نوع عنه وتضييع منه انتهى قول الحاجبة
وكلامه ككلماته السابقة في غاية الجودة كما في شرح المقام بالا مزيد عليه ثم ان ههنا مسائل اخرى معنونة في مصنفات
القوم كمسألة انه هل يجوز كون الحق خارجا عن اجماعهم ام لا ويجوز انقسام الامة الى قسمين يخطئ احدهما في احدى المسألتين ام لا ويجوز
اشتراك الامة في عدم العلم بالمطلوب ام لا وان مخالف الاجماع كافر ام لا وانه يجوز وجود اجماع ثم اجماع آخر بعده ام لا
وانه اذا تعارض الاجماع مع غيره فهل يقدم غيرها الى غير ذلك ما لا حاجة لنا الى الاطناب بذكرها بعد معلومية ما اسلفناه
اصولنا وقواعدنا فتأمل فيها هذا تمام الكلام في الاجماع المحقق بقسميه من البسيط والمركب واما الاجماع المنقول
فالكلام فيه هو المتكفل لبيانه بالا مزيد عليه واجمال الكلام فيه هنا هو ان مرجع البحث عنه الى ان الاجماع المحقق عند من
انه هل هو احد الادلة لدلالته تضمنا او التزاما على السنة هل يثبت بالنقل على وجه التواتر او الآحاد المنقول اليه على وجه
عليه كما يعتمد على الاجماع المحقق عنده فنظر المنقول في خبر الاجماع من الكتاب والسنة بل كان ذلك حقيقة نقلا للسنة
نفسها ان تضمن قول المعصوم عليه السلام ادخله او تقريره ام لا ومنه انقدح الوجه لاندراجه في المسائل الاصولية كون بحثا
عن حال الدليل الذي هو الاجماع كما ان البحث عن حجية الخبر الواحد بحث عن ثبوت السنة به ومعلوم ثبوته فكيف يكون بحثا عن
حال السنة والعوارض الطارية عليها وظهر ايضا ان النزاع في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد انما هو بعد اجراء حجية جنس
الواحد في نقل السنة او نقلها والا لانسد باب النزاع في مسألة حجية خبر الواحد فلا وجه لاستقلالها بالعنوان ولا
ان البحث هناك في ان خبر الواحد هل يثبت السنة المرعية به هل يثبت به السنة المدلول عليها بالتضمن او الالتزام
ام لا ومنه انقدح ان محل النزاع ما اذا اراد ناقل الاجماع الاخبار عن قول العالم عليه السلام الا بالحس كما هو كذلك
المنقول على مسلك القدماء الراجع الى الاخبار عن رجل وهو قول الامام عليه السلام الموجود في جملة اقوال الجميع
او بالحدس كما هو كذلك على المسالك الاخرى فالقائل بالحجية يتبعه في خبر الواحد فيشمله ادلته مطلقا
بدعوى انه لا فارق الا بان نقل الاجماع راجع الى نقل الحدس ولو في الجملة وهو غير مجد لما ياتي نظرا الى انه
في الحدسيات كثيرا لا خلاف الحسيات كما في نقل السنة المرعية او بخبر ذلك ولذا اورد الفخرنا الوجدانيات ونحو

على المنقول بالتواتر بان العبرة في الاجماع باتفاق الآراء وهو امر غير محسوس فلا يتبع فيه التواتر بعد انما الحجة في التواتر
والاقوال والاعلامات محسوسة الا ان احتمال التقية والكذب في مخارق بابها عدم اشتراط العدالة في المجتهد عند العامة
فاقضى ما في الباب حصول الظن بذلك لاصالة عدمها لا العلم وهذا وان كان التعليل فيه بعدم استلزام محسوسية
الاقوال للاذعان من وجهة نظر ما ذكرناه من الاحتمال بل لكنا الا انه لا يراد والا لاحتياج منه اما اولا فلان التواتر يحصل
المنقول بالمحسوسة فلا يتبع فيها الاحتمال للاذكر والاخبار المقدح في الاجماع المحقق ايضا وهكذا ترى الاقوال كاشف
عن حقيقة الاستفاد والا لما عمم المراد باجماع الاقوال واما ثانيا فلانه لم يرد من الاطراد المذكور منع حصول العلم
بالآراء لمن نقل التواتر اذ لا وجه لذلك للمنع بعد وجود شرائط التواتر بل المراد منع حصول العلم بالحكم او بقول
الامام عليه السلام الذي هو لازم الاقوال وهو كذلك لا لانه لا يكون اللازم عادة مترتبا عليه اللازم ما لا يحمل النقل ولذا قال بعض
العلماء ان المتواتر المعنى في حقيقته ليس الا امرا لازما مدلوله بالحس والا اللازم المعقد المشترك بين هذه المحسوسات
فيصح الطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم لا بالتواتر وكيف كان فالتواتر شرائط العبرة الآحاد بوجه في غير
المحسوسات فالبحث عنه في المقام قليل الجدوى فالاولى هو البحث عن الاجماع المنقول بخبر الواحد فنقول ربما
انه لا اشكال في حجيته على طريقة القدماء اذ ليس المنقول فيه الا امرا حسيا فيشمله عموم ادلة الخبر الواحد مثبتة
الاتفاق المتضمن لقول المعصوم فيثبت قوله ضمنا فيكون معتبرا بعد عدم الفارق بين قوله المستفاد بالضمن
او تضمنا في الحجية واحتمال الارادة انما هو من الاجماع المنقول بغير الاصطلاح عنده بالاعتبار بعيد ما هو المفهوم
من حمل كلام المتكلم على اصطلاحه نعم لو حكي بعينه لفظ الناقل وان كان من مادة كما اذا قال اجمعوا على كذا او اجمعنا
او هم مجمعون فيه اشكال بعد عدم ثبوت الاصطلاح الا في خصوص لفظ الاجماع دون مشاركاته في المادة وبعد
ما نرى من التفكيك في النقل بين المشاركات كثيرا كما في الطهارة والطهور بالنسبة الى غيرهما ومن هنا شاع
ما لو كان الحكاية بغير هذه المادة كلفظ الاطباق والاتفاق ونحوهما الا ان يدل دليل على ارادة جماعة من الامامية
فيقع الا ان هذا انما يعني اعتبار الاجماع المنقول على طريقة القدماء بل وفقهاء مستقل من وجهين ونحوا انكار

الناقل

الناقل من القدماء ايضا احدها كون مدعي الاجماع على هذه الطريقة متوجها لما استفاده من حكاية العلماء بل عادة القدماء
فيهم فيشاركه هذه الطريقة غيرها في اصل عدم جريان النقل فيها وان اختلفا في تركه من حيث كونه شهادة للغير
في غيرها كونه المنقول احد سببا لاصح الثاني احتمال الارادة على التخريج اذ لا مانع منه بعد شهادتها عندهم ومن ثم قال ذلك
كما عن السيد في الذريعة والرازي في المحصول وكون ما كان من القدماء عن الناقل منه بوجه هذا وما المقدح في حجيته
عرض المستندين من الاصوليين والضابطين ومنعها الرازي ابن ادريس بنفسه وللاجابة جهة كثيرة بعد احتمال
كون ذلك لعدم اعتبار النبي اخبر الواحد عندهم لا لمنع ذلك بعد ان نبه هذا هو الكلام فيه على طريقة القدماء
واما على الطريقة العامة فالمحكي الحصول عن اكثرهم ومن غيره عن الاكثر وعن بعض الشافعية من جماعة الحنفية
مطلقا كما عن باقي الحنفية وحفظ الشافعية والحنابلة بل رماه الرازي الى الاكثر الاشاعرة بل هو المشهور ومتاخرهم ومن
الرازي والحاجبي وغيرهما الحجية كذلك وحكي عن الاصحاب بالخلاف على ان دليل الاجماع هل هو قطعي او ظني وهذا
استدلال الرازي على الحجية بان اصل الاجماع فائدة ظنية منعقدة فكيف يقول في تفاصيله بان القطع احد طرف
المبني ونبأ احد طرفي الخلاف عليه لانه حجة على من يقول بالطرف الآخر فظهر ان الرازي ينكر هذا البناء ومنهم من بنا
على انه هل يكتفي بالظن في اثبات هذه المسألة من مسائل الاصول او يعتبر فيه القطع وكيف كان فاقوى ادلة المثبت
هو عموم ادلة خبر الواحد وعموم ادلة حجية الظن في الاحكام من العقل والنقل وتساوي الاجماع بالسنة في ثبوتها
بالنقل اذ هذا النقل القطعي دون السنة لانها ظنية وهذا اولى بالقبول وقد اسلفنا الوهم عن حكم الاجماع
واقوى ادلة النافين منع ذلك كله ودعوى عدم شمول ما هو معتبر من ادلة خبر الواحد للمقام والتحقيق ان يقال ان الناقل
الاجماع المطلق مراده من الاجماع الذي نقله من انه اتفاق الكل العبرة عند كلهم او اجماع اهل المدينة او العترة
الائمة الاربعة او الفقهاء الاربعة او الشيخين او غير ذلك ما هو معتبر عند بعضهم او لا يعلم فان علم ارادة الاول او الظن
كان المنقول لمن يقول بحجية الاجماع من باب الظن فيلزمه القول بحجيته الا ان القطع بذلك الاتفاق ليس الا ان النظر
مظنة القطع فوجهه به المدعى وان كان قابلا بهامن باب العلم فهو قال منه بالزام مقبول الى الادلة

الواحد على قيام الاخبار بالشيء منزلة العلم به الا ان يقال ان مناط حجية الاتفاق هو العلم الوجداني دون شرعيته
وان العلم بالارادة غير الاول من الامور المذكورة فانه لا يكون معتبرا عند المنقول اليه فلا كلام وان كان معتبرا فالكلام
في القطع والظن بما عرفت واما لو علم المراد اصلا فقد اشكال في الجواب كاحتمال الاختلاف الناقل والمنقول
اليه في المذهب في اصل الاجماع واما لو علم الارادة فما هو المعتبر عند المنقول اليه من لفظ الاجماع او ما يؤدي معناه من
استعداد صدقه في العلم بالاجماع المراد منه اتفاق الجميع واحتمال اعتبار الاجماع من باب العلم الوجداني دون الشرعي
الى غير ذلك والحاصل ان نقل الحجية على هذه الطريقة بالاسباب عدة الدليل واما على المسلكين الاخرين فتحقيق القول
فيه موقوف على رسم مقدمة وهي ان المذهب النزاع على مذهب القدماء هو ما تقدم من ان محله هو ان نقل الاجماع الذي
اريد به نقل لازمه اعني قول المعصوم هل هو حجة ام لا وبيانه ان الاصل في السنة الاجماعية تثبت بخبر الواحد كما تثبت به
ام لا وقد تقدم ان مقتضى القاعدة هو الحجية لولا ما تقدم من الوجهين واما على المسلكين الاخرين فمحل
النزاع هو ان نقل الاجماع الذي هو ملزوم قول الامام بالخبر الواحد بعد حجيته موجب لثبوت قول الامام من جهة ثبوت
الملازمة عند الحاكي ام لا وبعبارة اخرى نقل الاجماع بخبر الواحد موجب لثبوت لازمه كاصل الملزوم من جهة حجية
خبر الواحد ام لا والغرض الاصلي ان ثبوت الشيء بالخبر الواحد يثبت لوازمه الشرعية فقط او جميع اللوازم التي
يثبت لزومها بحدس الناقل والفرق بينه وبين العنوان الحقيقي بالاول هو ان الاول يبحث عن لوازم السنة
ولو بنينا عليه لزم ترتيب جميع احكام السنة التي هي اللازم واما الثاني فلا يترتب عليه الا اللوازم الشرعية والثاني
اعم من الاول ولا يلزم ان يكون نقله بالعبارات الثابتة فيها الاصطلاح بل جار في كل ما دل على حجية الاتفاق
من الالفاظ كالتسالم والاطباق لان المنقول ليس الا التلازم وان كان مراد الناقل عدم انفكاك اللازم عنه
باعتقاده اذا عرفت ذلك فنقول اما على طريقة الشيخ ره من ان الاجماع هو اتفاق من يستكشف بعدها الكاشف عن
رضاه بقاعدة اللطف فالذي يمكن ان يحمل كلامه عليه احد وجهين اولهما ان الاجماع اتفاق الكل حتى الامام
بان يكون اعتبار اتفاق من عداه من جهة كونه طريقا الى العلم بكونه منهم فيكون قاعدة اللطف لاثبات

المتلازم

التلازم بينهما لاثبات حجية اتفاق من عداه فالحكم فيما تقدم في الطريقة الاولى الا ان الانصاف ان هذا خلاف
ظاهر كلامه بل لم ينسب احد اليه الثاني وهو المعروف عنه ونسب اليه ظاهر كلامه وهو ان الاجماع اتفاق من عداه
من الامة ويكون حجيته من جهة استلزامه لقول الامام بقاعدة اللطف وعلى هذا فنقل الاتفاق ليس نقلا للسنة بل
لما هو ملزومه وقد تقدم منع الملازمة عادة الا ان يقال باعتقاد الحاكي لا يضر حجيته على المنقول اليه الغير المعتقد
لذلك نعم لو كان ممن يعتقده كان حجة عليه لا لتحقق [illegible] ما ذكرناه في حجية الحكاية الا انه لم يكن نقلا
للسنة بل لما يستلزمها اعني قول الجماعة ومع ذلك يرد عليه ما اوردناه على الطريقة الاولى من امتناع الاطلاع عادة
على اقوال العلماء جميعا ولو من عدا الامام واما على طريقة الحدس فيرجع الكلام فيه ايضا الى الكلام في اعتبار النقل في الاجماع
الحدسي كما يرجع الكلام في طريقة العامة اليه ايضا فيرجع نقل الاجماع على طريقة العامة ومتابعينا كشيخنا الطوسي
الى النقل على طريقة اصحابنا المتاخرين فحينئذ حكم الوجدان بعدم ملازمات دعوى الاجماع على قول واحد من اصحاب الائمة
مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها سهلها وجبلها برها وبحرها الا في زمان الائمة [illegible] منهم
من دعوى الاجماع كثيرا في كثير من المسائل كما يظهر لمن تتبع كتبهم فلا يبقى لذلك الا الاستناد على الحدس
الوجدان دون الحس والعيان فالكلام في جميع الطرق راجع الى الكلام في طريقة الاخير وتحقيق الكلام في ذلك
هو ان الحدس برضا المعصوم على وجهين احدهما استناده الى اسباب لو علمنا بها ما اخطأناه في استكشافه وهذا
على وجهين احدهما ان تحصل من امور لو علمنا بها لحصل لنا في المكاشفة بان استند الى مباد محسوسة كما هو شبيه
الحاكي بالنسبة الى المحسوسات ثانيهما ان يحصل للحاكي من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ
لكن لم يكن اخبارهم ملزوما عادة للمطابقة قول الامام بحيث لو علمنا به لصدقنا ايضا الثاني استناده الى
مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ بل وقد علم خطأ بعضها كما يظهر ذلك لمن راجع موارد كثيرة وقد ظهر مما تقدم ان
الاخبار عن الاجماع على جميع الطرق يرجع الى الاخبار عن رضا المعصوم باعتقاد المخبر ولا ريب ان الكشف
الحدسي فيحتمل فيه كل الوجهين بل انما يكون من الثلاثة بل الغالب منها هو الاخير لاستناده فيما الى الامور المختصة

بالناقل غير جارية في حق الجميع خصوصا بعد اختلاف الطرائق والاذهان في البطء والسرعة ولا دليل على اعتبار الخبر
في غير المحسوسات والمبادئ القريبة اليها لما يأتي في باب الثاني من قصور ادلة حجية خبر الواحد لاثبات حجيتها
في غيرها من سيرة العقلاء عليها في العقل والنقل واختصار الاول في قاعدة وجوب دفع الضرر وقبح ترجيح المرجوح
ودليل الانسداد والعلم الاجمالي بمطابقة بعض الاخبار للواقع وهكذا في الاجماع والكتاب والسنة
والوجوه العقلية ثانيها الى اعتبار الخبر من باب الظن المطلق وقابل حجية الاجماع المنقول لا ريب في ذلك
من باب الظن الخاص والا لما احتاج الى ذكره في عنوان مستقل بل يتبع في ذلك باعتبار مطلق الظن ثم
الاجمالي لو تم لاختص بنقل السنة دون الاجماع واما الوجوه النقلية فالاجماع المتواتر على حجية الخبر كان
القدر المتيقن من الاجماع العملي هو ذلك ايضا واختصاصه بنقل السنة بالرواية المصطلحة [illegible] ان
الناظر فيها الكاشف عن صدور حكم من المعصوم ولو من غير المجتهد لو تم لدل على حجية خبر الاجماع المنقول بالتواتر
ونظائرها وهو كما ترى واما الكتاب فاقوى ما استدل به على حجية الخبر هو اية النبأ وفي دلالتها ايضا [illegible]
اعتبار احتمال تعمد الكذب في خبر العادل دون الفاسق فيلزم من ذلك عدم اعتبار خبر الفاسق واما اعتبار خبر
العادل بجميع ذلك فلا لاحتمال السهو والغفلة ايضا فلا بد حينئذ في الاية من دلالة ثانية لاحتمال الاعتبار
ايضا حتى يحكم باعتباره وتلك الدلالة في الاخبار الحسية موجودة وهو اطباق العقلاء والعلماء على الغائها
في الحسيات فيتم به دلالة الاية في الاخبار الحسية واما في الحدسيات فلا يمكن دعوى الاتفاق المذكور فيها
فلا وجه للحكم بثبوتها وسيتضح ذلك في باب الثاني في حجية الظن عند ذكر الظنون الخاصة ولذا اعتبر في الراوي
الضبط بعد ان غير الضابط مظنة السهو والنسيان لعدم جريان الدليل المذكور بل نفيهما عنه ومنه اتضح
ما قد يتوهم من ان اخراج غير الضابط عن عموم الاية بدليل الاجماع حيث دل عدم دخوله في عموم الاية حتى
يحتاج في اخراجه الى الدليل المخصص للاية فالخروج المذكور من باب التخصص دون التخصيص [illegible] مما ذكرناه
عدم استدلالهم على حجية المنقول بالاية المذكورة بل يأتي العموم السؤال ويقال ان الاخبار هو الاخبار

عن الحس

عن الحس دون الحدس فلو كان في الاية اشارة دلالة على اعتبار الخبر الحدسي لاستدلوا بها على ذلك فليس الا لعدم
دلالة الاية على وجوب تصويب المخبر في الاعتقاد ولعل هذا هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم بل عليه
اطباقهم كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات لم تستند الى الحس [illegible]
الشهادة من الشهود وهو حضور بالحس اخذ في مفهومها نعم يرد على ذلك لزوم قبول خبر الفاسق في
المحسوسات اذا علم بعدم كذبه لكنا لا نبالي من ذلك في الاحكام ان لم يثبت [illegible] نعم يرد على ذلك
لزوم قبول خبر الفاسق في المحسوسات اجماع على خلافه واما في غير الاحكام كالشهادة والفتوى فيمكن فيهما
ان الحكم وجودا وعدما بالعدالة [illegible] اذ لم نر ما تقدم عدم قابلية العدالة لذلك بل ارادنا [illegible]
لا دليل على [illegible] الفسق [illegible] احتمال الكذب معه [illegible] عدم العادل من حيث [illegible]
والحاصل ان الاجماع القائم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق على الاطلاق هو المانع من [illegible] العمل بخبره اذا
كان متحرزا عن الكذب وغايته لزوم التخصيص في منطوق الاية ولا ضير فيه بعد قيامه [illegible] ان الوجه في حجية
نقل الاجماع [illegible] هو اطلاقهم الاجماع كثيرا على غير مصطلحه فلعل المنقول [illegible] هذا الباب ومجرد ذلك
ان لا يوجب الحمل على غير المصطلح ولا الاجمال في المراد بعد ان الاصل هو الحقيقة الا ان ذلك لا ينافي الوهن
وما يدل على ما ذكرنا ما في [illegible] كثير من الاجماعات بارادة الشهرة او عدم الظفر بالمخالف
ودعوى الاجماع او ما دل الخلاف [illegible] او بارادة الاجماع على الرواية [illegible]
الى غير ذلك مما يمكن استفادته مما تقدم في بحث الاجماع فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ناقل الاجماع ان [illegible]
حتى تتبع [illegible] قول الامام [illegible] عادة [illegible]
[illegible]
[illegible] كثرة العلماء وتفرقهم في البراري والقفار والبلاد والامصار [illegible]
ذلك الا ان ذلك [illegible] لموافقة الامام عادة ولا على طريقة الشيخ [illegible]

يحتمل في حقه ذلك بل كان مستند الحدس كاشفا عن ما يرجع الى الحس او الملازمات الاجتهادية فلا
لان الاخبار بقول الامام حينئذ مستند الى اتفاق ثابت بالحدس وهذا يختلف بحسب المقام والانظار فلا يجوز
نقل المسألة بل لما استقر فيها باعتقاده فالانصاف ان عدم تخطيهم عن الاجماعات المنقولة بل اعتمادهم عليها
وركونهم اليها ليس الا من جهة كونها كاشفة واخبارا عن قول الامام [illegible] بل الكشف عن اعتمادهم
في ذلك المنقول على دليل معتبر واخذهم به بحيث انه لو اطلعوا عليه لركنوا اليه ومن هنا [illegible] فلو
حصل القطع باعتماده على [illegible] دون ما يكشف عن وجود الدليل بل ولو كان النقل المذكور
كاشفا عن [illegible] الغرض المعتبر في الاعتبار هو الكشف عن دليل معتبر [illegible] ازداد
الكاشف والمكشوف عنه وقد صرح بذلك كاشف القناع في ضمن عبارة [illegible] في الباب الثاني فراجع
واضف الى هذا **المبحث الثاني** في غير الاجماع من الثبات وفيه مقصدان **المقصد الاول** في ادلة
المستحبات **جماعة** المشهور بين اصحابنا والعامة التسامح في ادلة السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من
الشروط للعمل باخبار الآحاد من الاسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالة على السنن فعلا او تركا
وعن الذكرى ان اخبار الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد نقل الروايات الآتية
فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن الاربعين لشيخنا البهائي نسبته الى فقهائنا وعن بعض
نسبته الى الاصحاب مصرحا بتنزيل المسألة لادلة المكروهات ايضا وعن بعض الاجلة نسبته الى العلماء المحققين
خلافا للمحكي عن موضعين من المنتهى وسبطي الشهيد وصاحب المدارك حيث ذكر جملة من الوضوءات المستحبة
وذكر ضعف سندها [illegible] وما قال من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه لان
حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي انتهى وحاصل هذا يرجع الى التمسك باصالة العدم الى ان يثبت الدليل
المعتبر شرعا ويؤكدها ادلة حرمة العمل بما وراء العلم وانت خبير بانه يخرج عن الاصل والعمومات بادلة
المشهور وهي وجوه الاول الاجماعات المنقولة المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاتفاق

بيان قاعدة التسامح في ادلة السنن

المحقق

المحقق فان الظاهر من سيد المدارك رجوعه في باب الصلاة عما ذكره في اول الطهارة وهو المحكي ايضا عن ظاهر العلامة في [illegible]
ما ذكره جماعة تبعا لاستاد المجتهدين من حسن الاحتياط الثابت بالاجماع والعقل والسنة والاعتراض عليه بمنع صدق
الاحتياط في المقام بناء على اختصاصه بالتجنب عما يحتمل الضرر مدفوع اولا بظهور صدق الاحتياط بناء على الاخذ
بانه الاخذ بالاوثق وثانيا بان الاقدام على محتمل المنفعة مأمون الضرر عنوان لا ريب في حسنه ولا فرق عند العقل
بينه وبين الاحتراز عن محتمل الضرر فلا يتوقف حسنه على صدق الاحتياط عليه واضعف من هذا الاعتراض انه
التشريع المحرم وان ترك السنة اولى من فعل البدعة [illegible] مع وضوح ان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فيه
علم انه ليس منه او لم يعلم كونه منه لا ان نفعل شيئا لاحتمال ان يكون مطلوبا [illegible] او تركه لاحتمال ان يكون
تركه [illegible] مطلوبا يشهد به العقل والنقل مع ان التشريع حرام بالادلة الاربعة وقد اوجب الكون [illegible]
وجه ان الاقدام على الفعل المذكور انما حسنه العقل اذا كان الداعي عليه هو احتمال المحبوبية وقصد المكلف لعله
المولى اخلاصا او رجاء الثواب [illegible] ولا احد في ذلك لانه ما يستقل به العقل [illegible] الكلام في استحباب
الفعل المذكور [illegible] الاستحباب حتى يكون الداعي للمكلف [illegible] هذا الاستحباب القطعي [illegible]
التسامح فالقائل بالتسامح يقول اذا ورد رواية ضعيفة في استحباب [illegible] ان تتوضأ بقصد [illegible]
المحققة المجزوم بها لا ان تتوضأ لاحتمال كونه [illegible] ولا يخفى ان [illegible]
على وجه الجزم [illegible] على تحقق الامر [illegible] واما الامر العقلي بالاحتياط وحكمه باستحقاق فاعله
الثواب وان لم يصادف [illegible] المحبوبية [illegible] الثواب [illegible]
للقواعد العدلية [illegible] على موضوع الاحتياط الذي لا يتحقق الا بعد كون الداعي على الاقدام هو احتمال المحبوبية
لا وجود الفعل المحتمل للمحبوبية فلا يمكن ان يكون نفس هذا الامر العقلي المقطوع [illegible] الاقدام المذكور [illegible]
لو فرض ورود الامر الشرعي على هذا الفعل مطابقا لحكم العقل [illegible] بان [illegible] الفعل
بل الداعي هو الاحتمال المذكور وهو [illegible] لا [illegible] حسنه [illegible] واستحقاق

الثواب المتجز عليه عقلا وشرعا [illegible] باستحقاق هذا الفاعل الثواب [illegible]
النقاب الفاعل [illegible] الامر الشرعي على فعل الاحتياط من حيث هو احتياط [illegible]
الفاعل الاحتياط [illegible] لاستحقاق الثواب [illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] الاطاعة الحقيقية [illegible] حسنة توجب [illegible]
الثواب من غير احتياج [illegible] الشارع [illegible] ولو فرض [illegible] ذلك [illegible]
الامر [illegible] الاطاعة الاحتياطية [illegible] وهي بنفسها موجبة [illegible]
الثواب [illegible] لو فرض [illegible]
شرعي [illegible] حكم باستحقاق الثواب عليه [illegible] الاحتياط من حيث هو احتياط بل
مجرد الفعل المحتمل [illegible] الصدق [illegible] ادراك المطلوبات الواقعية
[illegible] المأمور [illegible] من الشارع وهذا المعنى مستفاد من بعض
الاخبار الآتية [illegible] الفرق بين قاعدة التسامح وقاعدة الاحتياط
هو ان ادراك المطلوب الواقعي والوصول اليه [illegible] الاولى داع [illegible] وفي الثانية داع [illegible] المطلوب
والمعنى الموجب للثواب في الاولى هو الامر القطعي الوارد بالتسامح [illegible] الموجب للثواب [illegible]
الاحتياط [illegible] الامر الوارد به [illegible] لعدم تحقق [illegible]
[illegible] الاخبار المستفيضة التي
لا يبعد دعوى تواترها معنى منها ما عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله
كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها حسنة اخرى كالصحيحة لهشام عن ابي عبد الله عليه السلام
ايضا قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها المروي عن صفوان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله

صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب
ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها خبره الآخر [illegible]
سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها المحكي عن ابن طاووس في الاقبال انه روى عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له
ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومن طريق العامة ما عن عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله
الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها وعمل بما فيها ايمانا بالله
ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك وهذه الاخبار مع صحة بعضها غنية عن ملاحظة سندها لتعاضدها
وتلقيها بالقبول بين الفحول نعم ربما اعترض عليها من غير جهة السند بوجوه منها ان هذه الاخبار لا
تخرج عن خبر الآحاد فلا تكون حجة في المسألة الاصولية وتجاب عنها تارة بمنع كونها احادا بل هي متواترة معنى
او محفوفة بالقرائن لما عرفت من تحقق الاتفاق واستفاضة نقله على مضمونها واخرى بمنع عدم جواز العمل
بالآحاد في الاصول العملية وانما هو عزيمة العمل في اصول الدين وقد اجاب عنه جماعة من مشايخنا المعاصرين
قدس الله ارواحهم بمنع كون المسألة اصولية لان الكلام ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات بل [illegible]
[illegible] وانما الكلام في مسألة فرعية وهي استحباب كل فعل [illegible]
الثواب عليه [illegible] الحكم [illegible]
نجاسته [illegible] الطهارة [illegible]
الدليل [illegible] استحباب [illegible] الخبر الضعيف [illegible] هذه الاخبار [illegible]
حجية الخبر الضعيف قلت وهذا الكلام لا يخلو من مناقشة [illegible] المسألة
في معقد الشهرة والاجماعات المحكية [illegible] التسامح في ادلة السنن [illegible] الخبر الضعيف
في السنن وهكذا [illegible] الرواية [illegible] الاستحباب الواقعي الذي هو

مدلول الرواية الضعيفة ومقتضاهم بفتوى باستحباب امور كثيرة كالوضوءات والاغسال المندوبة مع ان استحباب بعضها
ثابت بالاخبار الضعيفة والحاصل ان المتامل في كلماتهم في اصول الفقه يقطع بارادتهم حجية الخبر الضعيف في
المستحبات واما ثانيا فلان ما ذكر من التعبير عن المسألة باستحباب كل فعل دل على استحبابه خبر ضعيف انما
اوجب عدم حجية الخبر الضعيف في المستحبات ويجري مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح بان يقال الكلام في وجوب
كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه واستحباب كل ما دل الخبر على استحبابه وكذا الحرمة والكراهة والاباحة وكذا الاحكام
الوضعية بناء على كونها احكاما مستقلة كما استدلوا على حجية الخبر الواحد بان في ترك العمل به الضرر لحرمة
مظنة الضرر وهكذا وحاصل هذا يرجع الى انه يجب تقليد كل فعل اخبر بوجوبه وعدمه كما اخبر بحرمته بل ان
تاملت في بيان ادلة وجوب العمل بالخبر لا تجد منها الا دلالة على ان الاحكام الظاهرية المطابقة لمدلول الخبر ولو
ولا تحصل الجعل الخبرية وشيئا الا هذا المعنى فان المراد من تصديق العادل فيما يخبر به العمل بخبره ليس
عقد القلب على صدقه وكونه مستعمل بل تطبيق المكلف عمله في حركاته وسكناته على مدلول الخبر وهذا المعنى
نفسه مجعول في الخبر الضعيف بالنسبة الى الاستحباب والحرمة ان المانع من التمسك بالاجماع في المسألة الاصولية
تمسك بالخبر الواحد على انه يجب كل فعل ذهب المشهور الى وجوبه ويستحب كلما ذهبوا الى استحبابه ويحرم كلما
ذهبوا الى تحريمه ويكره كذلك ويباح كذلك او يقول انه تمسك بالخبر الواحد في مسألة حجية الشهرة هذا مع
انك اذا تاملت لا تجد تحرزة في فرع من فروع المسألة بين التعبيرين فتامل واما ثالثا فلان الكلام
الكلام ليس في حجية الخبر الضعيف بناء على ان الحجية من الامور الغير المجعولة عبارة عن امر الشارع باتباعه او تصديقه
وبناء على مطابقته مضمونه للواقع واخبار الشارع لم يستفد منها ثبوت هذا الامر للخبر الضعيف بل تفيد
استحباب فعل تام على استحبابه خبر ضعيف نظير ادلة وجوب الاحتياط على القول بوجوبه مع ادلة ان الاخبار
تدل على وجوب كل فعل تام فيه احتمال الوجوب دون الحرمة وادلة الاستحباب بحيث ان ما تدل على ثبوت الحكم
السابق لكل موضوع احتمل فيه ثبوت ذلك الحكم في الخبر الضعيف نظير الامثال في مسألتي الاحتياط والاستصحاب.

وكونه محققا

وكونه محققا لموضوع الحكم الظاهري مسامحة ودليلا على الحكم الواقعي لكنى نقول ان هذا لا ينفع في اخراج المسألة
عن الاصول غاية الامر ان يكون نظير مسألة الاحتياط والاستصحاب وقد صرح المحقق في المعارج في جواب من استدل
على وجوب الاحتياط بقوله صلى الله عليه واله دع ما يريبك الى ما لا يريبك بكون مسألة الاحتياط اصولية لا تثبت بالخبر
الواحد وكذا صرح المحقق السبزواري بكون مسألة الاستصحاب اصولية لا يجوز فيها التمسك بالاحاد اقول ان هذا
المحققين لم يريدا من المسائل الاصولية والفرعية ثم نتحقق بينهما من تاسيس مسألتنا بمسألة الاستصحاب واصالة
الطهارة في الاعيان المشكوكة فالتحقيق في الفرق بينهما هو ان المسألة الاصولية عبارة عن كل قاعدة يبتنى عليها الفقه
اعني معرفة الاحكام الكلية الصادرة من الشارع ومهدت لذلك فهي بعد اتقانها وفهمها عموما او خصوصا مرجع
للمفتي في الاحكام الفرعية الكلية سواء بحث فيها عن حجية شيء ام لا وكل قاعدة متعلقة بالعمل ليست كذلك فهي
فرعية سواء بحث فيها عن حجية شيء ام لا ومن خواص المسائل الاصولية انها لا تنفع في العمل ما لم تنضم اليها معرفة الاجتهاد
واستعمال الملكة فلا تفيد المقلد بخلاف المسائل الفرعية فانها اذا اتقنها المجتهد على الوجه الذي استنبطها من
الادلة جاز القاؤها الى المقلد ليعمل بها او مع ما البحث عن حجية خبر الواحد ووجوب الاحتياط والاستصحاب في الاحكام
الصادرة من الشارع من مسائل الاصولية لان المجتهد بعد ان اتقنها عموما او خصوصا يرجع اليها في المسائل الفرعية ولا تنفع
المقلد لان العمل بها موقوف على ملكة الاجتهاد فكيف يمكن المقلد ان يعمل بالخبر الواحد مثلا وحده مع عدم قدرة
لم يقدر بها على فهم مدلول الخبر والفحص عن معارضه وكيفية علاج المعارضة بعد العثور على المعارض وكيف
للمقلد ايجاب الاحتياط على نفسه او الاخذ بالبراءة في المسائل المشكوكة او الالتزام بالحالة السابقة فيها مع ان جميع
ذلك موقوف على معرفة ملكة الاجتهاد واستعمال القوة المقدسة في الفحص عن الادلة وفهم ما يمكن منها ان يرد
على الاصول المذكورة ويرفع الشبهة عنها وذلك واضح والحاصل انه لا فرق بين الاصول والعمومات اللفظية
التي هي ادلة للاحكام فانه لا سبيل لها الا بعد الفحص والبحث عن اخبار اليد واصالة الطهارة في الاعيان
المشكوكة وحجية قول الشاهدين فهي مسائل فرعية ادرجها بعد اتقانها الا يرجع اليه المجتهد عند الشك في احكام

الكلية اذا اثبات هذه القواعد الاحكام الجزئية الثابتة للجزئيات الحقيقية التي ليست وظيفة المفتي البحث عنها
بل هو والمقلد فيها سواء فهي ليست متعلقة للاجتهاد ولا التقليد واما ما يترتب على رجوع الفقهاء الى
القواعد مثل قاعدة اللزوم وقاعدة الصحة ونحوها فلا يخول على الاحكام الفرعية المرادة من هذه العمومات
بل المراد بها نفس العمومات التي هي القابلة للرجوع اليها عند الشك ولا ما يؤول اليه هذه العمومات والمستنبط منها
بعد الاجتهاد والنظر في تلك العمومات ومعارضها وبعد ما يصلح ان يخصصها ونحو ذلك فهي قاعدة لا تنفع الا ان يلقيها
الى المقلد ويكتب في رسائل التقليد مثلا اذا لاحظ الفقيه قوله تعالى اوفوا بالعقود واستنبط قاعدة
وجوب الوفاء بكل العقود او بعضها على حسب ما يكشف له بعد ملاحظة المعارضات والمخصصات اذ ان وقعت
من هذا العموم فلا ريب ان هذه القاعدة قاعدة جليلة يلقي الى المقلد ولا يصح ان يكون مرجعا في مسألة ولا
المرجع في المسألة المشكوكة فيها هو العموم الدال على هذه القاعدة فمعنى الرجوع الى هذه القواعد الرجوع الى
عموم ما دل عليها وهذا بخلاف الرجوع الى قاعدة اليقين او الاحتياط في مقام الشك او التمسك بالخبر الواحد
فان معناه ان ذلك ليس رجوعا الى العموم قوله عليه السلام لا تنقض ولا الى عموم قوله عليه السلام احتط لدينك ولا الى عموم
ادلة حجية الخبر الواحد اذ لا ينفع شك في تخصيص هذه العمومات حتى يرجع الى عمومها فتبين ان حال قوله لا
تنقض اليقين مثلا حال ادلة حجية الخبر الواحد في ان المجتهد بعد ما فهم مراد الله سبحانه منها عموما او خصوصا
بان قطع بحصر المراد منها رجع اليها للاحكام الشرعية عند الشك بخلاف اوفوا بالعقود فان المرجع في الحقيقة
اصالة الحقيقة وعدم التخصيص ثابت في نفس الاية لا في المراد منها وان ابيت الا عن ان المرجع في موارد
الاستصحاب ليس الا نفس قوله لا تنقض اليقين فهو نفس المرجع لا دليله قلنا على هذا الوجه كون المرجع في اثبات
العقد المشكوك وجوب الوفاء به هو الاية لان الشك في وجوب الوفاء بهذا العقد انما هو راجع الى الشك في
شمول الاية فالدليل في الحقيقة على وجوب الوفاء به الشك في شمول الاية له هو ما دل على وجوب الحكم بالشمول في
العمومات اللفظية عند الشك في خروج بعض الافراد وهذا امر جار في الرجوع الى لا تنقض ومواردها كما لا يخفى.

فالحاصل

فالحاصل ان لا تنقض اليقين انما في مرتبة فوق مرتبة اوفوا بالعقود فان اعتبرت الاية مرجعا كان لا تنقض دليل المرجع
وان كان لا تنقض مرجعا كان دليل اعتبار الاية مرجعا في مقام الشك لا نفسها والسر في ذلك ان الشك الموجب للرجوع
الى لا تنقض غير الشك الموجب للرجوع الى عموم الاية فافهم واغتنم اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان قاعدة التسامح مسألة
اصولية لانها بعد اتقانها واستنباط ما هو مراد الشارع منها في باب الاخبار المتقدمة يرجع اليها المجتهد في
استحباب الافعال وليس مما ينفع المقلد في شيء لان العمل بها يحتاج الى اعمال ملكة الاجتهاد وصرف القوة القدسية
في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضه الراجح عليه او المساوي له ونحو ذلك مما يحتاج اليه العمل بالخبر الصحيح في
مسألة حجية خبر الواحد ومسألتي الاستصحاب والبراءة والاحتياط في انها يرجع اليها المجتهد ولا ينفع المقلد الا ان
كانت نفس القاعدة قطعية المراد من حيث العموم والخصوص وما ذكر من ظهور اطلاق الرخصة للمقلدين في قاعدة
التسامح غير جائز لكفى دلالة الاخبار الضعيفة غير ضرورية فيقع الخطا منها ايجب ملاحظتها فان دليل حجية
عقلا او نقلا وقد تعارض الاستحباب احتمال الحرمة الذي لا تفطن له المقلد وقد يخطى في فهم كيفية العمل الى
غير ذلك من الاحتمال نعم يمكن ان يفرض له ذلك على وجه خاص بان يؤمن من مخطاه كفرض ما في كتاب
زاد المعاد مثلا العمل الذي لا يقطع باستحبابها وهو في حقيقته انما لا عقاب به الا افتاء بالتاسيع ونحو جملة
ما ورد فيه تلك الاخبار بما حكي عن جماعة من ان تلك الروايات دالة على انعقاد الثواب المتفاخر به في العمل
ثابت استحبابه كزيارة عاشورا مثلا العامل وان لم يكن ثواب هذا العمل على تلك المقدار الوارد في
ساكتة عن ثبوت الثواب على العمل الذي اخبر باصل الثواب عليه ويحتاج في ذلك باطلاق الاخبار نعم
قوله عليه السلام في رواية صفوان المتقدمة من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعمل ظاهره بما ذكره المورد بل لا يبعد
استظهار ذلك من بعض اخبار الرواية الثانية لمحمد بن مروان عن ابي جعفر عليه السلام كما لا يخفى لكنه ظاهر ضعيف
مع ان في اطلاق البواقي كفاية والمقيد هنا لا يعارض المطلق حتى يحمل المطلق عليه كما يأتي الاشارة اليه
ان صرح بعضها الاختصاص لو رود الرواية باصل الرجحان والحرمة مثل قوله عليه السلام في رواية الاقبال المتقدمة

من بلغه شيء من الخير فعمل به وفي المحكي في الرواية الاولى لهشام بن سالم من بلغه شيء من الثواب فعمله فان الظاهر من الثواب
بقرينة فعمله هو نفس الفعل المستحب وكذا الرواية الاولى لمحمد بن مروان والنبوي العامي ومنها ما قيل من ان الروايات
مختصة بما ورد فيه الثواب فلا يشمل ما دل على اصل الرجحان ولو استلزم الثواب واجيب عنه بان الرجحان يستلزم
الثواب فقد ورد الثواب ولو بدلالة الالتزام ورد عليه ايضا بما وفيه ان المراد ان اشتمالها على الفعل لكن النبي
بان اخبر بشيء اذا الاول يدل على ترتب الثواب على نفس الفعل المأتي به باحدى الدلالات نعم الحق عكس ما
الثواب عليه الا ان يقال ان الاخبار بالطلب يستلزم عرفا الاخبار بالثواب والاحسن في الجواب ان يقال ان
كثيرا من الاخبار المتقدمة خال عن اعتبار بلوغ الثواب على العمل مثل رواية ابن طاوس والنبوي وقد عرفت ان
المراد من البلوغ الثواب في اولى روايتي هشام وابن مروان كالمراد بالفضيلة بالنبوي هو نفس العمل على انه
كما في حديث رواه وسائر ما المخبرة ومنها ان هذه الاخبار معارضة بما دل على لزوم طرح خبر الفاسق وجعل احتمال
صدقه كالعدم واجيب عنه بانه لا تعارض نظرا الى ان هذه الاخبار لا تدل على جواز ترك التعرض لخبر الفاسق وتصديقه
وانما تدل على استحباب ما روى الفاسق استحبابه وفيه ان هذا وان لم يكن تصديقا له الا انه ينافي طرح خبر الفاسق
وجعل احتمال صدقه كالعدم وظاهر هذه الاخبار اعتبار احتمال الصدق وعدم جعله كالعدم والحق ان الوجه نظر
هذا في خبر الفاسق الدال على الوجوب كانت ادلة طرح خبر الفاسق معارضة له قطعا بل قد عرفت ما ذكرنا ان هذا
في المحنة عمل غير الفاسق وربما اجيب ايضا بان النسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع هذه الاخبار والتحقيق في
الجواب ان دليل طرح خبر الفاسق ان كان هو الاجماع فهو في المقام غير ثابت وان كان آية النبأ فهي مختصة بما
تعلق بالوجوب والتحريم فلا يدل على نفي غيرهما من دليل معتمد في المقام ومنها ان الاخبار ترتب الثواب
على العمل المذكور لا يستلزم الاستحباب واجيب بان الثواب لا يكون الا في ما ترجح فعله على تركه والمستحب الا
ما كان كذلك وجاز تركه وفيه ان الثواب قد يكون على الاتيان بشيء لاحتمال كونه محبوبا للشارع وهذا الاحتمال
في ترتبه الرجحان اخص من الرجحان المحتمل وقد ذكرنا سابقا ان هنا شيئين احدهما فعل محتمل المطلوبية

لداعي احتمال

لداعي احتمال كونه مطلوبا وهو محبوب اجماعا وهذا الاحتمال في ترتب الثواب عليه لا يصدر مطلوبا شرعيا بل يكفي فيه
احتمال كون الفعل مطلوبا مع كون داعي العامل هو هذا الاحتمال والثاني مجرد اتيان محتمل المطلوبية من دون
كون الداعي هو الاحتمال وهذا لا يترتب الثواب عليه الا اذا ورد الامر به شرعا لان ترتب الثواب لا يكون في فعل الا اذا
كان الداعي عليه طلبا محققا او محتملا فاصل الارادة كما يمكن ان يكون الاخبار محمولة على الوجه الثاني فيكون الشارع
قد طلب بهذه الاخبار مجرد فعل محتمل المطلوبية فيكون اخباره بالثواب عليه كاشفا عن امره به ليكون هذا الشيء
المخبر باترا موافقة الاستحباب المذكور كشفه بيان الثواب كذلك يحتمل ان يكون اخباره بالثواب على الوجه الاول
ويكون بيانا لما يحكم به العقل من استحقاق العامل لداعي احتمال المطلوب الثواب المرجو لو فرض مخالفته
للواقع فيكون الاخبار محضة بالفعل المحتمل لداعي احتمال المطلوبية بل ربما يدعى ان هذا هو الظاهر من هذه
الاخبار مع تفاوتها في مراتب الظهور فان قوله في غير واحد منها ففعله رجاء ذلك الثواب كالصريح في ذلك وما
خال من هذا القيد فانا نستفيد منه كون الداعي الى العمل احتمال المحبوبية من جهة تفريع اتيان الفعل على البلوغ
بالفاء الذي هو ظاهر في الترتب فان العمل لا يترتب على البلوغ ولا ناشئ من البلوغ الا على وجه يكون ما بلغه
من القطع او الظن او الاحتمال داعيا الى العمل اللهم الا ان يمنع من دلالة الفاء على ذكر من السببية
بل هي عاطفة على نحو قوله من سمع الاذان فبادر الى المسجد كان له كذا او كذا فالاخبار لها بانها في تعليل الفعل
برجاء الثواب غير ظاهرة في هذه الاخبار المشتملة على التعليل بل ظاهرة في ترتب الثواب على نفس الفعل
واللازم من ذلك كونها مسوقة لبيان استحبابه لما عرفت من ان اتيان محتمل المحبوبية بما هو لا يوجب الثواب
فالاخبار بثبوت الثواب عليه بيان لاستحبابه ويؤيده ما ذكرنا فهم الاصحاب القائلين بالتسامح ومنها
ان هذه الاخبار لو نهضت للدلالة على استحباب الشيء بمجرد ورود الرواية الضعيفة لنهضت للدلالة على
وجوبه بذلك لان الرواية اذا دلت على الوجوب يؤخذ بها ويحكم بكون الفعل مطلوبا والمفروض
ان المستفاد من الرواية كون الطلب على وجه يمنع من نقيضه فيثبت الوجوب وقد يجاب بانا لا نعمل بالرواية

بالرواية الضعيفة حتى يلزمنا الاخذ بمقتضاها وهو الطلب البالغ حد الالزام والمنع من النقيض وانما عملنا بالاخبار بدلالتها على
استحباب ما ورد الرواية بان فيه الثواب وهذا انه مستحب وان كان واجبا على تقدير صدق الرواية في الواقع
ولا منافاة بين وجوب الشيء واقعا واستحبابه ظاهرا والاولى في الجواب عن الوجوه ايضا بمجيء خبر الضعيف
بهذه الاخبار فانا نقول يجب في اصل رجحان الفعل دون خصوصية من الندب او الوجوب فان الواجب ايضا
الموقف والرجوع الى الاصل الجاري ما سواه بمنزلة ذكر من جهة شرعية بحيث في حصر بينها من حيث الاخذ
هذا وهنا امور لا بد من التنبيه على الاشياء التي ذكرها في هذه الاخبار لم تتعرض لها احد ولها وعدم فائدة
في ذكرها وينبغي التنبيه على امور الاول انه اذا احتمل الفعل المذكور التحريم احتمالا مستندا الى فتوى
فقيه او رواية فان قلنا بالتسامح من باب الاحتياط فهو غير متحقق لان احتمال الحرمة اولى بالمراعاة ولا اقل من التساوي
مع احتمال الرجحان في الفعل اللهم الا ان يقال ان الشك لا يتأتى مع احتمال الحرمة هو الاحتياط بمعنى الاخذ بالاوثق
واما قاعدة جلب المنفعة المحتملة فلا تتوقف على عدم احتمال الحرمة محل نظر اذ الوجه فيه تعلق بخصوص المنفعة
المحتملة في الفعل الا ان يقال ان الكلام في حكم العقل باستحباب من اتى بمحتمل المحبوبية رجاء
محبوبية الثواب والعقل هنا غير حاكم نعم لو فرض كون المحبوبية المحتملة على تقدير ثبوتها اقوى
من مبغوضية الترك المحتملة ترجيح الفعل ومن هنا يحكم برجحان الفعل باحتمال الوجوب و
كراهته وترك ما احتمل حرمته واستحبابه هذا من حيث قوة المحبوبية والمبغوضية من حيث ان دفع الضرر
من جلب النفع فلا اشكال في ترجيح احتمال التحريم على الفعل او الترك واما بناء على اخبار التسامح فالظاهر
وعدم تقييدها بعدم احتمال الحرمة نعم ما اشتمل منها على التعليل برجاء الثواب ظاهر في صورة عدم احتمال
التحريم لكنك قد عرفت ان المعتمد في الاستدلال هو الاطلاق فظاهره الاطلاق ولا يحمل على المقيد
كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى انصراف تلك الاطلاقات ايضا الى غير صورة احتمال التحريم وعلى ما ذكرنا
ففي صورة احتمال الحرمة فيما وردت الرواية الضعيفة باستحبابه يتعارض استحباب الفعل والاصل ايضا

واستحباب

واستحباب الترك لاجل قاعدة الاحتياط لكن الظاهر عدم التعارض بل يحكم بكون كل من الفعل والترك مستحبا
ولا ضير في ذلك كما اذا دل على الاستحباب شيء دليل معتبر ودل على تحريمه امارة غير معتبرة كالشهرة مثلا فانه يعلم
حينئذ هو مستحب وتركه لداعي احتمال المبغوضية ايضا محبوب بتوجه الاستحباب الى الفعل المطلق وتركه
المطلق ثم لو فرض حكم العقل بان دفع مضرة التحريم المحتمل اولى من جلب منفعة الاستحباب المقطوع به فاتحكم
الشارع بطلب محتمل التحريم واستحبابه فلا بد من تقييد الاخبار بما عدا صورة احتمال التحريم الثاني هل
يعتبر في الرواية الضعيفة ان يفيد الظن او يكفي فيها ان لا يكون موهونا او لا يعتبر ذلك ايضا وجوه منشأها
الاطلاقات المنصرف الى افراد وان كان دعوى انصرافها الى خصوص الصورة وعدم كون
مضمون الرواية موهونا او الصورة كونه مظنونا ولا احتمال الاوسط الثالث هل يعتبر فيها ان يكون مدونة
في كتب الخاصة ام لا الاقوى هو الثاني لاطلاق الاخبار ويحكى عن بعض مشايخ الزمان القائلين بانه
مع ما ورد من النهي عن الرجوع اليهم ومجرد الرجوع
الى كتبهم لاخذ روايات الاداب والاخلاق والسنن ما لم يثبت تحريمه الرابع حكي عن الشهيد الثاني في
في الرعاية انه قال جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله
واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق انتهى اقول المراد بالعمل بالخبر
الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها عدا ما يتعلق
بالواجب والحرام والحاصل ان العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء وهذا امر وجداني لا ينكر ويدخل في القصص
حكاية فضائل اهل البيت عليهم السلام ومصائبهم ويدخل في العمل الاخبار بوقوعها من دون
نسبة الحكاية على حد الاخبار بالامور الواردة بالطرق المعتبرة كأن يقال كان امير المؤمنين عليه السلام
كذا ويفعل كذا ويبكي كذا ونزل على مولانا سيد الشهداء صلوات الله وسلامه عليه كذا وكذا ولا يجوز ذلك
في الاخبار الكاذبة وان كان يجوز حكايتها فان حكاية الخبر الكاذب ليس كذبا مع انه لا يبعد عدم الجواز الا

بيان كونها كاذبة ثم ان الدليل على جواز ذلك من طريق العقل حسن العمل بعد العلم مع ان الطرق فيها ما لا يؤمن الكذب
ولكن من طرق النقل رواية ابن طاوس ونسبه عيانا الى اجماع الاكثر المعتضد بحكاية ذلك عن الاكثر وربما
يوجه جواز نقل هذه الاخبار بدلالة رجحان الاعانة على البر والتقوى وما دل على رجحان الاعانة على المؤمن
المسلم ومن ابكى وجبت له الجنة وفيه ان الاعانة والابكاء قد ثبت رجحانهما بالاجماع باب المباح فلا يدل على ثبوت
اباحة السبب من الخارج حتى يثبت الاستحباب بواسطة دخوله في احد العنوانين نعم يمكن اثبات الاباحة وعدم تحريم
بان يصير الاعانة [illegible] ولكن كذلك كان لا يدل الابكاء والاعانة قوة المعارضة لما دل على تحريم بعض الغنا
كالغنا في المراثي والعمل بالملاهي لاعانة المؤمن ونحو ذلك الخامس انه هل يلحق بالرواية فتوى الفقيه برجحان [illegible]
للشارع فتوى الفقيه برجحان عمل ام لا الالتحاق الى الالحاق بناء على الاستناد على قاعدة الاحتياط وكذا على الاستناد
الى الاخبار فالتحقيق ان يقال ان كان يحتمل استناده في ذلك الى صدور ذلك من الشارع اخذ به لصدق البلوغ
باخباره واما ان علم خطائه في المستند بان علم انه استند في ذلك الى رواية لا دلالة فيها فلا يؤخذ به وان
احتمل مطابقته للواقع لان مجرد احتمال الثواب على خلاف مقتضى الاخبار بل لا بد من صدق البلوغ من النبي
صلى الله عليه وآله وسلم واشكل من ذلك احتمال صدقه في حكاية [illegible] انا [illegible] الرجل [illegible] حالي في حكاية [illegible] نظر
انا مثال الرسول بعث من النبي ان في كذا الثواب كذا فانه لم يثبت في انه سمع [illegible] ثبت عليه [illegible]
صلى الله عليه وآله وسلم واما لو كان بمجرد احتمال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك فهو ليس بمجرد احتمال
ولا يحتاج الى صدق البلوغ وكذا لو علم انه استند في ذلك الى قاعدة عقلية فان البلوغ منصرف [illegible] ذلك و[illegible]
ينقدح ان ما حكي عن حكم الغزالي باستحقاق الثواب على فعل مقدمة الواجب [illegible] للشارع لان الظاهر
عدم استناده في ذلك الا الى قاعدة عقلية مثل تحسين العقل الاقدام على تهيئة مقدمات الواجب ونحو ذلك
ينقدح ان كلام بعض الساطين وكتابه [illegible] من امكان كون ذلك من الشارع واضعف من ذلك
ما ذكر فيما [illegible] على هذا الكلام من ان الغزالي [illegible] الاستحباب في مثل المقام [illegible] الاحكام السادس

[illegible]

ان المشهور الحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليله ولا اشكال فيه بناء على الاستناد الى قاعدة الاحتياط واما
بناء على الاستناد الى الاخبار فلا بد من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهة والا فمورد الاخبار ظاهر في الاختصاص
بالفعل المستحب فلا يشمل ترك المكروه الا ان يدعى عموم لفظ العمل في النبوي بل عموم لفظ الشيء في غيره للفعل
والترك ثم حاصلا الظاهر اجماع الاكثر وصرح باتفاقهم بل جمع معاقد الاتفاق بما يلي السنة يشمل
ترك المكروه هذا فالظاهر الاجماع المركب السابع قيل ان المستفاد من الاخبار هو اعطاء الثواب لمن بلغه
الرواية بالثواب فلذلك اختصاص بعض مواردها فانما المجتهد باستحبابه تشكيك نعم للمجتهد ان يروي الحديث ثم
يفتي بانه من عمل بمقتضاه كان له الاجر انتهى مضمونه وخلاف لا يخفى من ان الاخبار المتقدمة انما دلت
على جواز العمل بالاخبار الضعيفة في السنن فالاخبار الضعيفة في مقام الاستحباب بمنزلة الصحاح في الاستحباب
الصحاح ومن ثم فلا ينبغي تنقيح المجتهد لمعنى ما هو الاستحباب للمطلق فيكون بلوغ الرواية الى المجتهد حجة على
ترك الحكم لا اجد اكثر منه وثانيا انه لو سلمنا عدم دلالة الاخبار الا على استحباب الفعل في حق من بلغه
لا على حجية ما بلغ لمن بلغ لكن نقول قد عرفت ان امثال هذه المسائل مسائل اصولية ومرجع المجتهد في الاحكام
الشرعية دون المقلد فالصور المأخوذة في موضوعها انما يعتبر اتصاف المجتهد بها دون المقلد الا ترى ان
المعتبر في استصحاب الحكم الشرعي كون المجتهد شاكا في بقاء الحكم وارتفاعه والمعتبر في اصالة كون المجتهد شاكا
في التكليف به وكذا الكلام في الرواية والتخيير والسر في ذلك ان هذه العنوانات مما يتوقف تحققها على اعمال اثباتها
والموارد الادلة وبذل الجهد واستفراغ الوسع فيها وكل ذلك وظيفة المجتهد فكانه نائب المقلد من طرف
المقلد ويسقط الامر بادلته بفعله وهذا بخلاف الاحكام الظاهرية في القواعد الفقهية الظاهرية فان العنوان
المأخوذ في موضوعاتها نظير الصور المأخوذة في الاحكام الواقعية كالسفر والحضر والصحة والمرض فيشترك
فيها المجتهد والمقلد في كل من دخل في الموضوع ثبت له الحكم ومن خرج عنه كالاستحباب في الامور الراجحة في الرواية
والاحتياط والتخيير فيما يشبه الموضوعية وقد عرفت سابقا وستعرف ان اثبات بلوغ الثواب على وجه الاعتبار

بلوغ العقاب او ثبوته ليس الا من وظيفة المجتهد واما ثالثا فلانا لو سلمنا كون بلوغ الثواب قيدا للموضوع في الحكم
الموضوع بناء الحكم بالاستحباب وجودا وعدما بالنسبة الى المجتهد والمقلد لكن نقول ان افتاء المجتهد بالاستحباب
وان كان افتاء بالحكم بلا [illegible] الدليل الاستحبابي لان المفروض احرازه صدق بلوغ الثواب الا ان هذا الا انه [illegible]
على قاعدة [illegible] توجيه وقوع المقلد في خلاف الواقع اذ المقلد حينئذ يعمل بعنوان [illegible] على تحرير المجتهد فهو
انتصار محقق لموضوع حكم العقل والنقل [illegible] باستحقاق الثواب حيث ان المقلد انما ياتي بالفعل رجاء الثواب
وفي هذا الجواب نظر لا يخفى الثامن انه هل يجوز للمقلد ان يعمل بقاعدة التسامح اذا اخذها تقليدا من المجتهد
او حكم عقله بها بناء على الاستناد فيه على الاحتياط ام لا الظاهر من بعض الاول والتحقيق ان قاعدة التسامح كما
عرفت سابقا مسألة اصولية يرجع اليها المجتهد في اثبات الاستحباب ودعوى رجوع المقلد اليها اذا
امكنه تشخيص موضوعها بان يفهم دلالة الرواية الضعيفة وسلامتها عن المعارضة ببلوغ الحرمة او شيء بالدليل
معتبر ودعوتهم على تقسيم المعارضة ترجيح مدلول احدهما على الاخر من حيث قوة الدلالة او وجود مرجح غير ذلك
معارضة بجواز ذلك في سائر القواعد الاصولية مثل العمل بالاصول العملية بل العمل بالادلة الشرعية مثل الكتاب
بان يفهم دلالتها وسلامتها عن المعارض كما لا يخفى فالاقوى عدم جواز رجوع المقلد اليها الا في غير
من الموارد التي يعلم المجتهد بعدم ثبوت الحرمة فيها وثبوت الاخبار الضعيفة الواضحة الدلالة بحيث يأمن
المجتهد من وقوع المقلد في خلاف الواقع لكن العمل بالقاعدة حينئذ ايضا جائز بعد تقليد المجتهد في تحقيق
شروطها وانتفاء موانعها التاسع اذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب او الحرمة فقد عرفت في اصل
المسألة جواز الحكم بالاستحباب والكراهة للاخبار وان قلنا بدلالتها على العمل بالروايات الضعيفة في
السنن لان التبعيض في مدلولات الحجج الشرعية اخذا واطراحا ليس ببديع فحكم في الفعل المذكور بانه
فيه ادنى تركه الثواب للاخبار والحكم بثبوت العقاب على خلافه لاصالة البراءة وعدم حجية الصحاح
في الوجوب والحرمة وكان هذا مقصود الفقهاء وان ابت عنه ظاهر عباراتهم حيث يذكرون بعد ذكر

الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب ان الرواية ضعيفة فيحمل على الاستحباب وحينئذ فظاهر هذا الكلام تفريع الحمل على
الاستحباب على ضعف الرواية طعن عليهم بان ضعف الرواية كيف يصير قرينة للحمل على الاستحباب ومن ثم جعل [illegible]
غير معقول لا يصدر عن عاقل فضلا عن الفحول عن ادعى ما هو صريح شارح الدروس هو انهم بالنسبة الى الاستحباب
ولا ينبغي حمل الرواية على الاستحباب فيراد من انه يوجد فيه من حيث الثواب دون العقاب فكان منه العقبة لا انها
على اللزوم وعدم جواز الترك تنزيلا للخبر المعتبر منزلة المعدوم العاشر اذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب
ورد دليل معتبر على عدم الاستحباب فهل يجوز الحكم بالاستحباب من جهة الرواية الضعيفة وجهان بل قولان من صريح بعض
بالثاني لان الدليل المعتبر بمنزلة القطع فلا بد من التزام عدم استحبابه وترتيب اثار عدم الاستحباب عليه كما لو قطع
بعدمه وفيه ان الالتزام بعدم استحبابه ليس الا من جهة ما دل على حجية ذلك الدليل المعتبر وهو معارض بالاخبار
المتقدمة وان سلمنا انها لا تثبت حجية الخبر الضعيف بل مجرد استحباب فعل ما بلغ عليه الثواب اذ لا دخل لها في التعرض
المعارضة فان معنى حجية الخبر الصحيح تنزيله منزلة الواقع ولا ينبغي لذلك الاصل معنى انه يفي عدم الاستحباب على
في مرحلة الظاهر ومقتضى تلك الاخبار جعل الاستحباب كما انه في الظاهر واما تنزيل هذا الدليل المعتبر منزلة
القطع في عدم جواز العمل بتلك الاخبار في مقابله فهو ضعيف جدا لان الاخبار المتقدمة من جهة اختصاصها
كما افتاه به بصورة القطع لا تجري في صورة القطع فكان الشارع قال ان من بلغه ثواب على عمل ما لم يقطع
بكذبه يستحب له ذلك العمل والدليل المعتبر انما هو بمنزلة القطع بالنسبة الى الاحكام الشرعية الجعولة المتعلقة بالقطع
لا بالنسبة الى الاحكام المترتبة على نفس صفة القطع كيف ولو كان كذلك لم يحسن الاحتياط مع وجود الدليل المعتبر
لانه بمنزلة القطع الذي لا احتياط معه ولكن الوثوق احدا من العموم ما دام قاطعا بحرمة ذلك مخالفة الظاهر
مع دلالة الدليل المعتبر على الاستحباب او الحرمة فانه لا ينبغي التامل في عدم وجوب الصوم فالسر في ذلك
هو ان الشارع نزل المظنون بالادلة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع به فرتب عليه اثار الواقع والمحتمل
المقابل للمظنون منزلة غير الواقع المقطوع بعدمه لا انه نزل صفة الظن منزلة صفة القطع ونزل نفس الاحتمال

المرجوح منزلة القطع بعدمه فالزيادات الشرعية في الادلة الغير العلمية بالنسبة الى الكل لا الادراك فالتسامح
والاحتياط وعدم وجوب الصوم في المسألة المذكورة ناظرة لنفي الاحكام او عدم القطع لا يرتفع بادلة
اعتبار الادلة الظنية ولذا لا ينكر الاحتياط مع قيام الادلة المعتبرة والعجب ممن انكر التسامح في المقام مع انه
تمسك لاثباته بقاعدة الاحتياط فالتحقيق انه لا اشكال في التسامح في المقام من باب الاحتياط بل هو احتياط
واما من باب الاخبار فمقتضى اطلاقها ذلك ايضا الا ان يدعى انصرافها الى غير ذلك ولا شاهد عليه فيقع
التعارض بين هذه الاخبار وادلة حجية ذلك الدليل المعتبر الا انه لا اختلاف في الموضوع ومقتضى الاول
وان كان هو التساقط الا ان الاول لما دار بين الاستحباب بقرينة وصدق بلوغ الثواب ولو من جهة ضعيفا
بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحا فان قلت اخبار بلوغ الثواب لا يعم نفسها مطلقا نعم هو فرع حصول
الا ان الالتفات منها منتفع فلا يمتنع عدم البلوغ اللفظي لعدم تحققه فافهم فالقول بالتسامح من جهة الحادي
عشر لو ورد رواية ضعيفة بالاستحباب واخرى بعدمه فلا اشكال في التسامح لان الخبر الضعيف
ليس بحجة في عدم الاستحباب فوجوده كعدمه ومنه يعلم انه لو كان الدال على عدم الاستحباب خص بحكم من دليل
على الاستحباب فلا يحمل هنا المطلق على المقيد ولا العام على الخاص لان دلالة الخبر الضعيف على عدم الاستحباب
مطلقا وفي بعض الافراد كالعدم الثاني عشر لو ورد رواية ضعيفة بالوجوب او الاستحباب واخرى بالحرمة او الكراهة
فلا اشكال في عدم جريان التسامح من باب الاحتياط كما لا يخفى الا انه بناء على ترجيح احتمال الحظر كراهة
او حرمة على احتمال المحبوبية وجوبا او استحبابا وتقديم احتمال اللزوم منهما او تركا على غيره واما من جهة
الاخبار فالاولى ايضا عدم التسامح لان كلا من الفعل والترك مما بلغ الثواب عليهما فلا اولوية لاستحباب
كل من الفعل وتركه وهو غير ممكن لان طلب الفعل والترك قبيح لعدم القدرة على الامتثال وصرف الاخبار
الى استحباب احدهما على وجه التخيير موجب لاستعمال الكلام في الاستحباب العيني والتخييري مع ان التخيير بين
الفعل والترك في الاستحباب لا محصل له فيتعين خروج هذا الفرض عن عموم الاخبار رضا كان الا الغرض منها

بشهادة

بشهادة العرف المخبر بهذه الصورة الثالث عشر لو علم استحباب شيء وتردد بين شيئين فلا اشكال في استحباب المتيقن
اذا كان بينهما قدر متيقن ولا فيما اذا جمع بينهما اذا كانا متباينين ولم يكن قدر متيقن واما الكلام في استحباب
غير المتيقن اذا ورد به رواية ضعيفة او فتوى فقيه وفي استحباب احد المتباينين مثال الاول ما اذا ورد رواية
او فتوى باستحباب الزيارة مجاهدة ولو مع عدم الغسل وباستحباب الغسل ولو لغير الزيارة وزيارة عاشوراء
مع فقد بعض خصوصيات مثال الثاني ما اذا تردد التسبيح المستحب بين الاصابع بين ان يكون طولا وان يكون
عرضا وكان في كل منهما رواية او فتوى فيحصل في الاقتصار على احدهما ثواب من باب التسامح والكلام فيقع
من باب الاحتياط وقد يقع من باب الاخبار اما من باب الاحتياط فالظاهر ان الاتيان بالوجه المشكوك في
الاول وباحد المتباينين في الثاني لاحتمال مصادفة رضا المولى لا يخلو عن رجحان وان كان دون رجحان
الاتيان بالمتيقن في الاول والجمع بين المحتملين في الثاني لاستقلال العقل بالفرق بين من لم يتعرض للامتثال
رأسا وبين من تعرض له باتيان المحتمل كما ان الاقدام على محتمل المبغوضية لا يخلو عن مرجوحية وان لم
يجمع بين محتملاته نعم لا يسمى هنا احتياطا لان الاحتياط لغة وعرفا هو احراز المقصود الواقعي سواء كان
دفع ضرر او جلب نفع وبعبارة الاخذ بالاوثق وهو لا يتحقق الا اذا احرز المحتمل في الحالتين ان لا
يكون الواقع محتملا سواء كان في محتمل المطلوبية او المبغوضية مع عدم العلم الاجمالي ويسمى بالشك في التكليف
او اذا جمع بين المحتملات كما في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وهذان الفرضان مشتركان في
استحقاق الفاعل ثواب الامتثال القطعي اما الثاني فلانه حصل القطع بالامتثال واما الاول فلانه
ايضا حصل القطع بعد تحقق شيء واقعا واما الاقتصار في القسم الثاني على بعض المحتملات فهو دون ذلك
في الرجحان ومنع رجحانه لكون اقتصاره على احد المحتملات كاشفا عن عدم كون الداعي هو تحصيل
رضا المولى اذ لو كان هو الداعي لدعاه العقل الى تحصيل اليقين بالجمع بين المحتملات مكابرة للوجدان الحاكم
بحسن التعرض للامتثال بكلي التعرض للمخالفة واما الكلام في استحباب هذا المحتمل من جهة الاخبار

فالتحقيق فيه التفصيل بين ما كان من قسم الاول وهو الجزء المشكوك وما كان من قسم الثاني اعني المتباينين فيشمل الاخبار الاول
دون الثاني لانه اذا وردت رواية بان مطلق الزيارة مجامعة فيها كذا او صدق بلوغ الثواب على هذا المطلق
ومجرد ورود رواية اخرى على المقيد لا يمنع استحباب المطلق لما عرفت في الامر الحادي عشر من ان المطلق في الخبر
الضعيف لا يحمل على المقيد فيها العدم عنه الخبر الضعيف في نفي الاستحباب بل لو فرض رواية معتبرة على المقيد المستلزم
للدلالة على نفي استحباب ما عدا محل المقيد فقد عرفت في الامر العاشر جريان التسامح فيه ايضا واما احد
محتملي المتباينين فهو وان صدق عليه بعد ورود رواية باستحبابه انه مما بلغ عليه ثواب الا ان المحتمل الاخر ايضا
كذلك فان حكم بثبوت استحبابهما معا فهو خلاف الاجماع وان حكم باستحباب احدهما دون الاخر فهو ترجيح بلا مرجح
والتخيير لا دليل عليه هذا مع وضوح ان الاخبار منصرفة بشهادة فهم العرف الى الشبهة الابتدائية دون الناشئة
من العلم الاجمالي واما القسم الاول فالعلم الاجمالي دائر بين المطلق والمقيد فيكون المقيد قطعيا
ويبقى في استحباب المطلق بما هو هو التسامح فيما ورد في استحبابه ثم بقي هنا شيء وهو ان ما ذكرنا
في القسم الاول لمجرد استحباب الجزء المشكوك واما اثبات كونه امتثالا للكلي المأمور به المردد بين المطلق والمقيد
بحيث يترتب عليه احكام ذلك الكلي فلا مثلا اذا ورد الامر بنوافل الظهر او صلوة جعفر وشككنا في انه يشترط فيها
العدد ام لا وورد رواية ضعيفة او فتوى فقيه في عدم اشتراطها بالعدد فالفرد الماتي بها على خلاف العدد
لا يحكم عليها بانه صلوة جعفر ولا ان الذمة برئت من نوافل الظهر بل لا بد من الادلة القطعية المتعلقة
بمطلق الصلوة فان استحباب مطلق تلك الاجزاء ولو على خلاف العدد لا يستلزم الخروج عن عمومات الصلوة
او خصوصياتها ومنه يظهر ان ثبت امتثال تلك الاوامر القطعية بهذا الفرد المشكوك تشريع محرم وهذا هو السر في
انهم لا يتسامحون في شروط الماهيات المستحبة واجزائها بل يرجعون فيها بالمتيقن نعم يمكن ان العبادات
كما ذكروه ذلك في جواز النافلة لغير القبلة وفي جواز النافلة مضطجعا ومستلقيا في حال الاختيار
ونحو ذلك في اصل معنى التسامح الذي ذكرنا فهذا المقام انه اذا ورد استحباب مطلق واستحباب مقيد

منع الحمل

منع حمل استحباب المطلق يحكم باستحباب المطلق ولو في ضمن غير المقيد لكن لا يحكم بكونه امتثالا للامر القطعي الثابت في المقام
المردد بين المطلق والمقيد فافهم واغتنم الرابع عشر قد يجري في لسان بعض المعاصرين التسامح في ادلة
نظر التسامح في السند بان يكون في الدليل المعتبر من حيث السند مجرد دلالة ضعيفة فيثبت بها الاستحباب تسامحا وفيه
نظر فان الاخبار مختصة بصورة بلوغ الثواب وسماعه فلا بد ان يكون البلوغ والسماع مع ضعف الدلالة لا بلوغ
والسماع نعم قاعدة الاحتياط جارية لكنها لا تختص بالدلالة الضعيفة بل تجري في صورة اجمال الدليل واحتمال المطلوبية
الخامس عشر اذا ثبت استحباب شيء بهذه الاخبار يصير حكمها المستحبات الواقعية في ترتيب ما يترتب عليها من الاحكام
التكليفية والوضعية كما عن المحقق انه قال بعد ذكر انه يمكن ان يتسامح في ادلة السنن بالاخبار المذكورة
لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه امر شرعي يترتب عليه الاحكام الشرعية
المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى اقول وكانه حمل الاخبار على الاخبار عن ان الاحتياط حتى لا يكون الفعل
المحتمل في ذاته محبوبا بل المحبوب هو الفعل مع كون الداعي عليه هو احتمال المحبوبية لا الاستحباب المطلق لما سال
من تلك الاخبار وفيه ما لا يخفى من ذكره لان الفعل مع قطع النظر عن كون الداعي عليه هو رجاء ادراك الواقع مطلوب
ليس فيها الا مقارنة ولا شرعا مع القيد المذكور لم يتعلق به طلب شرعي حتى يكون اتيانه امتثالا لذلك الطلب
الشرعي لما عرفت مفصلا من ان الفعل بهذا القيد بذاته موجب لاستحقاق الثواب بلا اعتبار ورود امر
فيه نعم ما الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات فيترتب عليها لكن قد عرفت ان الاخبار في مقام الاستحباب
الشرعي فيه كاحد المستحبات الشرعية الواقعية السادس عشر يجوز العمل بالروايات الضعيفة في
افضلية مستحب على بعض اما على قاعدة الاحتياط فواضح لان طلب المزية المحتملة في احدهما محبوب عقلا
واما على الاخبار فلان مرجع افضلية احدهما الى استحباب تقديم الفاضل على المفضول في الاختيار عند
التعارض فيشمله الاخبار ههنا ما لا عموم وقال المحكي من ان اخبار الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم ومن ههنا
يظهر وجه المسامحة في كراهة العبادات بمعنى قلة الثواب واما لو علما الكراهة فيها على وجه المرجوحية

من دون انقص ثواب بناء على ان الكراهة في العبادات كما هو المعروف الذي لا ينقص قيمته من العجيج كما عن بعض فضله
اشكال ولو حملنا الكراهة على المعنى الاصطلاحي فلا اشكال ايضا في المقام السابع عشر هل يجوز التسامح في
الرواية الضعيفة الدالة على تخصيص مصداق المستحب او نوع القضية بذلك فاذا ذكر بعض الاصحاب ان هو دعاء
على بناء الدليل من الامام مدفونا ان في هذا المقام المعروف الان في وادي السلام فهل يحكم باستحباب اتيان ذلك او زيارتها
والحضور عندها ام لا وكذا اذا ورد رواية بدفن راس الحسين عند راس ابيه امير المؤمنين عليهما السلام فهل يحكم
زيارته بالخصوص ام لا وكذا لو اخبر عدل واحد بكون هذا المكان مسجدا او مدفنا لنبي او ولي التحقيق انه
بعد عدم الاشكال في الاستحباب العقلي من باب الاحتياط وجلب المنفعة المحتملة ان الاخبار وان كانت
في الشبهة الحكمية اعني ما اذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب لا الموضوع الا ان الظاهر جريان الحكم في محل
الكلام بتنقيح المناط اذ من المعلوم ان لا فرق بين ان يعتمد على خبر الشخص باستحباب العمل الفلاني في هذا
المكان كبعض الاكل سجد كوفة وبين ان يعتمد عليه في ان هذا المكان هو المكان الفلاني الذي يعلم انه يستحب
فيه العمل الفلاني مضافا الى امكان ان يقال ان الاخبار بالموضوع يستلزم الاخبار بالحكم بل قد يكون الغرض
منه هو الاخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص والحاصل ان التسامح لو ثبت فهو لو ترتب على الخبر المذكور حكم
او غيره ان عقاب فلا ترتب عليه لما عرفت فلو ثبت كيفية خاصة للزيارة من الروب بحيث يجوز بعيد
فلا يجوز الان اثبات من الرواية استحباب حضور هذا المكان لا كون الشخص مدفونا فيه وكذا يستحب الصلوة
في المكان المنسوب بقال المسجد ولا يجب ازالة النجاسة ولا يجوز الاعتكاف فيه الى غير ذلك مما هو واقع من الاحكام
المتعلقة الثامن عشر قد عرفت ان حرمة التشريع لا تزاحم هذا الاستحباب سواء قلنا به من باب الاحتياط
ام قلنا به من باب الاخبار لان موضوع التشريع منتف على التقديرين لكن هذا في التشريع العام دون
التشريع الخاص بان يحكم الشارع بعدم مشروعيته بعنوان الخصوص كما في صوم في السفر بقوله لا صيام
في سفر وقوله ليس من البر الصيام في السفر ونحوه ولا على في الوتر في النوافل بمعنى صلوة ركعة واحدة

وقوله لا تطوع

وقوله لا تطوع في وقت فريضة او لا صلوة لمن عليه صلوة وقوله لا صلوة الا الى القبلة فان الظاهر عدم جريان التسامح
فيها لا لورود الدليل المعتبر على عدم استحباب الفعل لما عرفت من ان هذا لا يمنع التسامح بناء على قاعدة الاحتياط
وجلب المنفعة المحتملة بل لان المستفاد من هذه الادلة الخاصة هو ان امتثال مطلقات اوامر هذه العبادات
لا يتحقق بدون ذلك الشرط او مع ذلك المانع لما عرفت من ان الاخبار الضعيفة لا تثبت المستحبات التوقيفية
فالصائم في السفر لا يجوز له ان ينوي الصوم لداعي امتثال اوامره وكذا النافلة في وقت الفريضة او ممن عليه
القضاء التاسع عشر ظاهر الاصحاب عدم التفصيل في مسئلة التسامح بين ان يكون الفعل من مهمات العبادات
المركبة المخترعة وبين ان يكون من غيرها الا ان الاستاد الشريف ره فصل ومنع التسامح في الاول لكون
مثله مما يخرجه الوثوق وان لا يكون بيان الا ان يكون مما يبلغ العليل ويبرد الغليل بعد عموم ما عرفت فالحق
عدم الفارق فتدبر والله هادي

المقصد الثاني

في الفعل والتقرير وهما قسمان من السنة ولا كلام
في اعتبارهما في الجملة اذ الكلام فيما يصدر عمن يكون قوله حجة من حيث كونه معصوما فالعصمة هو الدليل في اعتبارها
الا انها دليل الكبرى في القول لانه حجة يحمل الاخبار من الواقع علينا من باب العصمة عن الخطأ ودليل الصغرى في الفعل
او كون فعله مما طلبه الشارع وامر به انما يثبت بعصمته واما حجيته على المكلفين ومطلوبيته منهم في الجملة التي هي الكبرى
فهو انما يثبت بقاعدة الاشتراك كما ان الصغرى في القول اعني كون ذلك الخبر من اخباره الكاشفة عن حكم الشرع
الواقعي فلا يثبت بالسمع كما في حق من سمع منه ابتداء وقد يثبت بالاخبار عنه متواترا والكلام فيه او واحدا وهو محل
الكلام فانه في حجية الخبر الواحد انما هو كلام في ان الخبر الواحد هل هو مثبت لاخبار المعصوم بحكم من الواقع ام لا
ونفي اخباره هو السنة لا الاخبار بان الخبر من الواقع بكذا وبهذا يندفع ما قيل ان الكلام في حجية الخبر الواحد خارج
عن المسائل الاصولية متمسكا بان المسئلة الاصولية هي ما يبحث فيه عن عوارض الادلة الثابتة الدليلية لا البحث عن دليلية
الدليل والبحث عن الخبر الواحد من قبيل الثاني وجه الاندفاع ان المبحوث عنه من حيث ما ليته لاثبات الدليل اثبات
الدليلية اعني نفس السنة التي لا شبهة في كونها دليلا فهو من قبيل الاول وكيف كان فالكلام في حجية فعل من

يكون قوله حجة من الحيثية المذكورة فيخرج فعل من يكون قوله حجة باعتبار العلم او التعبد كخبر العدل لعدم اعتبار
فعلهما اذ لا عصمة فيهما بل المعتبر ودعوى حجية حضور فعلهما فانما ذكر الخصم انما هو من وكيف كان ففي هذا المقصد مطلبان

المطلب الاول

في الفعل وقد ذكروا ان حجيته في الجملة مما لا ينكر فان ثبت في حقيته فاعلم ان ما يصدر عن المعصوم
بينا كان او وجبا اما في مقام بيان مجمل ربه او لا والثاني لا يخلو من اقسام ثلاثة احدها ما علم اختصاصه به
كالنافلة في حكم الاباحة بالنسبة الى خصائص النبي صلى الله عليه وآله من اباحة صوم الوصال والزيادة على الاربع في النكاح الثاني
افعال الطبيعية اعني ما يكون صدوره بمقتضى الطبع من الاكل والشرب والنوم ونظائرها الذي في اختصاص الاول
به لا كلام في اباحة الثاني لغيره واشتراكه معه في الاباحة الا ان لخصته جهة خصوصية كالاستمرار على التبولة
والاكل الزبيب على الريق اذ هما باعتبار تلك الخصوصية داخلان في القسم الاول الثالث ما لم يعلم اختصاصه
ولا يكون من افعال الطبيعية بل هو مردد بين ارادة التشريع منه وعدمه وهو محل الكلام من هذه الاقسام
سواء كان مرددا بين التشريعية والاختصاصي او بين الاول والطبيعية او بين الثلثة واما المردد بين الاختصاص
والطبيعية فلا ريب في عدم وجوب البيان وكذا يمكن اثبات اباحته بالاصل وان كان الرجحان لاحتمال التبرك اوطن
واما ما علم ارادة التشريع منه في الجمع بعنوانه ووجهه لا اشكال في حكمه فالكلام في الافعال واقع في مقامين
الاول فيما لا يكون بيانا وتوضيح المجمل وقد عرفت اختصاص البحث بالقسم الثالث منه وتفصيل الكلام فيه ان
الفعل الغير الطبيعي الصادر منه في غير مقام البيان انما يجب علينا متابعته على الوجه الذي فعله عند المشهور بعد
تحقق امور ثلاثة الاول ان يكون الفعل من حيث العنوان معلوما بان يعلم المكلف عنوان الحركة الصادرة منه
ويعرف انه داخل في اي فعل من الافعال التي يمكن صدورها على هذه الحركة او السكون فاذا شرب العسل وتردد
امره بين ان يكون لقضاء حاجة او لا حلاء الحلق او دفع الرطوبة او غيرها فلا يجب الاتيان به بل يكن عرضه
لاحتمال كون المكلف واجدا لنقيض العنوان الذي هو عنوان الفعل كان يكون الاكل لدفع الرطوبة ومزاج
المكلف في غاية الحرارة او قضاء الحاجة حال كونه سائرا والمكلف صائم وهذا الشرط مما ذكره المحقق في المعتبر

قضايا

قضايا امير المؤمنين عليه السلام انها قضية في واقعة لا تعم لانه لا يعرف عنوانه فلا يحكم بطهارته الا اخذوه دليلا في
اشباهه وهل هنا لا يوجب تنزيل المحتملات وتعيين واحدة من الجهات المحتملة والعدم نعم لو كان الفعل
ظهور يعتنى به في بعض جهاتها كظهور الالفاظ في معانيها الحقيقية المتبادرة منها بحيث يعتبره من الاحتمالات احتمالا
ضعيفا لا يعتنى به عرفا فلا يبعد الحمل عليه والاخذ به والمعاملة معه معاملة المعلوم عنوانه الثاني ان يعلم
جهة الفعل ويعرف وجوبه او استحبابه او اباحته لخاصة علمه الا اذا جهل ذلك نعم احتمال الحرمة بل الكراهة في افعالهم
منتف قطعا فيها هذا الا ان الفعل بقصد متابعتهم والتأسي بهم فلا يبعد القول برجحان الفعل وحصول الاجر
لحكم العقل بالحسن ورجحان الاستكشاف عن محبتهم وشوق متابعتهم وهذا القدر كاف في حصول الثواب
وما هو المعروف منهم من عدم صدور المباح منهم عليهم السلام لا ينافي احتمال الاباحة في افعالهم اذ المراد ما هو الاباحة
الذاتية ومرادهم هو الرجحان العرضي ومرادهم انهم لا يأتون بالمباحات الذاتية الا بعد رعاية الاعتبارات التي
تصير المباحات بها مستحبات كقصد اجابة المؤمن في فعل وغير ذلك ومع ذلك يحكم برجحان الاتيان بالفعل
بمجرده بل بقصد متابعتهم والتأسي بهم فيصير راجحا بجهة الضميمة لا مطلقا لا احتمال الاباحة الذاتية الثالث
ثبوت الاشتراك بينهم عليهم السلام وبين رعاياهم في التكاليف الشرعية والا احتمل اختصاص الحكم بهم فهذه ثلاثة
امور يختلف الحكم بالشك في تحقق كل منها اما الشك في هذا الاخير فالاصل الاولي الحاكم بعدمه اذ الاصل
عدم الاشتراك وقد يعارض باصالة عدم تعدد الحكم بالنسبة الينا كما هو مقتضى الاختصاص وهذا وان كان
اصلا اسلاميا في غير المقام الا انه فيه يكون مثبتا اذ ما يتوقع عليه ويثبت به هو الاشتراك الذي لا يكون حكما
شرعيا والمؤثر في هذا الباب الثاني عدم اعتبار الاصول المثبتة في غير مدلول الالفاظ مع انه غير جار ايضا اذ لا ريب
في ان الاصل عدم التعدد من حيث النوع فلا يجعل ضرورة توجه نوع التكليف عليه كان او متعددا فلا ينفع
في خصوص الفعل الذي شك في اشتراكنا معهم عليهم السلام فيه وان اريد عدم تعدد المتعلقات فهو بالنسبة الى الاشخاص
انما هو دوران الاصل الاشتراك في هذا الفعل المشكوك فيه انه لا تعدد في هذا التكليف بهذا الاعتبار قطعا

فكيف ينفي التعدد بالاصل نعم قد ثبت الاشتراك بالادلة الاجتهادية من الاجماع والكتاب والسنة والمستفاد
في الاحكام الشرعية بحيث يحتاج في اثبات الاختصاص الى الادلة الخاصة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه تعالى امر فانه
فانه لم يحقق بابهم ان الماتي به واجب او مندوب او غيرهما وشك في انه من خصائصه ام لا فالاظهر
لزوم الاتباع على الوجه الذي فعله لوجوب التاسي مع تحقق الامور الثلثة اذ الاختصاص يحتاج الى دليل كما ان قاعدة
الاشتراك محتاج الى الدليل ايضا فان الاجماع المصاحبة على الرجوع الى افعاله في الاحكام كحكمهم باباحة قبلة
الصائم لما رواه ام سلمة من فعل النبي صلى الله عليه واله وسلم وبوجوب الغسل عند التقاء الختانين وان لم ينزل
الماء لما روته عائشة من فعلها من الغسل وهو هذا فانكار المنكر مكابرة لا يلتفت اليه وطريق العلم بان
الفعل لحكم او القرائن الخارجية الموجبة لذلك او العلم بان هذا الفعل امتثال لامر علم انه للوجوب او الندب
واما اذا لم يعلم الوجه سواء كان مرددا بين الطبيعة وارادة التشريع كجلسة الاستراحة المرددة فعلها
بين بيان استحبابها اذ كونها للجبلة حيث ان النبي صلى الله عليه واله وسلم ربما بعد ان بدن او لا يحتمل الجبلة فيه
بل يتردد بين الاحكام الاربعة ان قلنا بصدور المكروه منهم او الثلثة لو لم نقل به او اثنين منها ان علم قصد
القربة فيه طريق الاجمال فيه وجوه الاتيان به على الرجحان من حيث الذات لا من حيث انه اتى به وبقصد التاسي في
جميع حركاته وسكناته ثم خلاف قيل بوجوب المتابعة وقيل باستحبابها وقيل بالاباحة وقيل بالتوقف والحق
هو اثبات الاصالة البرائة من الوجوب وعدم دليل على الاستحباب اذ نفس صدور الفعل منهم لا يقتضي ذلك نعم
قد ذكرنا ان الاتيان بقصد الاقتداء والتاسي بافعالهم وشدة الرغبة في اتباعهم ثم يورث حسن في ذلك ويحصل
الثواب الا انه امر خارج عما نحن بصدده كما ان القول بان مقتضى الاحتياط اتيانه وعدم الرغبة عنه خارج
عن محل كلامنا اذ هو في بيان ان محض صدور الفعل منهم عليهم السلام مع عدم العلم بكونه من عاداتهم هل
يوجب هل هو سببا لوجوب الاتيان او استحبابه ام لا وبعبارة اخرى هل يكون صدور فعل منهم دليلا
اجتهاديا على المكلف كان لهم القول لا فلا تنافي بين رجحان الاتيان من جهة الاحتياط وقد يقال

ان المعروف

ان المعروف بين الطائفة انحصار افعالهم عليهم السلام في الواجب والمندوب وانه لا يصدر منهم المباح فكلما صدر منهم
راجح لا محالة ومقتضى ذلك رجحانه على الرعية وفيه ما مر من ارادتهم من السنة ساطعهم انه المعروف ونحن لا نقيد
استدل من قال بالوجوب بوجوه بعضها لا يفيد الظن وبعضها معارض بالاقوى منها قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فانه يدل على وجوب الاطاعة لكان الامر حقيقة في الوجوب والفعل ومنها قوله تعالى
من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والجواب اولا ان الامر بالاطاعة لا
للوجوب ولو سلم فهو يدل على رجحان المتابعة في الاقوال كما يشهد به التبادر وسابقه عليه الوجوب ان
وهو هذا هو عرفا خصوصا بعد مقابلته مع اطاعة الله لانحصارها في الاقوال ومنها قوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره الاية فان الامر حقيقة في الفعل ومخالفته تدل على لزوم موافقته وفيه ان الامر ظاهر في الطلب
الالزامي مختص بالقول وثانيا لا يجب الاجتناب عن ترك ما اوجبه وفعل ما نهى عنه ومنها قوله وما اتيكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا وتوهم الاستدلال بالجواب فيه ظاهر ومنها قاعدة الاحتياط فانه ثابتة بالادلة الدالة على
تقتضي لزوم الارتكاب وفيه منع وجوب الاحتياط في مثل المقام ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله قيل وجه الدلالة انه تعالى اثبت الملازمة بين محبته واتباع الرسول فنقيضه ان المحب هو
المتبع وينعكس بعكس النقيض لان من لم يتبع الرسول لم يكن محبا لله تعالى ومحبة الله واجبة عقلا ونقلا
لقوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله فلو كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله فالمتابعة واجبة وقيل
الاولى ان يقال ان الاتباع على تقدير ثبوت المحبة واجب بحكم الاية ويثبت على تقديرها بعدم القول بالفصل
والاولى ان يقال ان وجوب المتابعة حال وجود المحبة ثابت وانتفائه عند انتفاء المحبة كما هو مقتضى الجملة الشرطية
غير ضار اذ غاية ما يلزم منه عدم وجوبها على غير المحبين اعني الكفار فلا يكونون مكلفين بالفروع وهو امر اخر
لسنا بصدده اذ يكفينا في المقام ثبوتها ولو على المحبين والاحسن ان يقال ان التعليق لبيان الانتفاء
عند الانتفاء بل الغرض منه هنا فائدة اخرى من افادة الاهتمام بالمتابعة وكونها ما يليق بصاحب المحبة

الملازمة بينهما وبين ما من شأنه هذه الامور من الاعتراض ولكونه لا شبهة فيه ثبوت الانتفاء بل هو المتوقع من العاقل والكفار
فاثبت على وجه الالزام ان المتابعة كالمحبة في الاشتراك بينها ينتفي عند انتفائها نظير قوله وجوب الحج في نحو قوله
انما نعتم من ربكم فهو ان كنتم امنتم بالله مع ثبوت الوجوب على الكفار ايضا ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فانه بالوصول يدل من حيث المفهوم على ان الراجي اسوة حسنة
في رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ومن ليس له اسوة ليس من الراجين مطلقا فلا محالة ثابت الملازمة في الواقع
بين الايمان والاسوة وان الاول لا يتحقق بدون الثاني كما ان عدم الاسوة لا يجتمع مع الايمان والجواب معا
ان المتابعة وان كانت تسمى بنفسها بحسب الحقيقة باعتبار كونه تابعا في الافعال الا انه مع شذوذه وقلته مما لا ينصرف
اليه الا بدلالة القرينة فالظاهر منها هو المتابعة في الاقوال يعني الايجاد عند الايجاب والانتهاء عند النهي كما
يظهر من المراجعة الى افهام العرف وتتبع موارد استعمالها ولولا ذلك لزم تخصيص الاكثر في الابانات لكثرة
صدور المستحبات منهم عليهم السلام وعند خصائصه صلى الله عليه واله وسلم وكثرة صدور المباحات منه انه يجب يكون
الاتيان في جنبها ما لا يمكن حمل العمومات والاطلاقات لعدة عليه ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه يدل على نفي
الحرج عن المؤمنين في التاسي به وفيه اولا ان نفي الحرج ظاهر في الاباحة سيما في مقام توهم الحظر كما هو كذلك
في المقام وثانيا انه لو تم لدل على المتابعة في خصوص نكاح ازواج الادعياء الاعم والمدعى اعم فتامل
واستدل القائل بالاستحباب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة بتقريب انه يدل على حسن التاسي
به في افعاله واقواله وهو وان كان مشتركا بين الوجوب والندب الا ان تخصيص الاكثر اللازم من حمله على
الوجوب خص بالحمل على الندب اذ اكثر افعاله مندوب في حق الكل وبعض ما هو واجب في حقه مثلا
كالتهجد مندوب علينا ايضا فلا يمكن حمله على الوجوب وبادلة الاحتياط ما عليها على الاستحباب وبان الفعل
الصادر منهم عليهم السلام راجح لا محالة لدورانه بين الواجب والمندوب والجواب عن الاول كلامنا في افادة نفسه

الحكم واجبا

الحكم واجبا او مندوبا حتى يكون فعله دليلا على استحباب فعله علينا ودلالة الاية على ذلك ممنوع نعم لو اريد اثبات رجحان
الاتيان بما اتى به بقصد التاسي به على ما اشرنا اليه فهو حق الا انه خارج عما عرفت مع انا قد ذكرنا ان التاسي
من اتيان هو المتابعة في الاقوال دون الافعال وعن الثاني وعن الثالث ما مر وستعرف التوقف ضعفه لما انه
كان جوابه عنده ما عرفت وحجة دليله واما الامر الاول فقد عرفت انه مع جهل العنوان يتطرق احتمال التحريم
فضلا عن الحكم بالوجوب وان علم الوجه من الوجوب والندب وهذا الابحث في قاعدة الاشتراك اذ غاية
ما تقتضيه هو ان الحكم الثابت لهذا الموضوع لا يختص بواحد من المكلفين دون الاخر والمانع الجهل بتحقق
الموضوع فلا تدل على الاشتراك والفعل الواحد يقع على جهات عديدة يختلف حكمها فلا وجه للحكم
بالاشتراك قبل الاحاطة بالجهات ومنشأ الشك في العنوان احد امرين احدهما ان يشك في اتصاف
المعصوم بالوصف المعلوم الحكم وعدمه حتى لو علم احدهما لكان العنوان والاتحاد معه محرزا كما علم
انه اكل السكر ولا يعلم انه كان مريضا حتى يختص الاباحة بحال المرض او صحيحا حتى يكون مباحا مطلقا
وكما اذا نظر الى مملوكة غيره ولم يعلم انها كانت محللة له ام لا ابتياح من اصله فالشك في الموضعين انما
من الشك في الاتصاف وان كان الحكم معلوما مع الاتصاف الثاني ان يشك في مدخلية الوصف في الحكم
مع العلم بالاتصاف وهذا على قسمين احدهما ما يكون الوصف المشكوك المدخلية مما يوجب اختلاف
الحكم الشرعي غالبا في غير المورد كما انه اذا صلى ثنتين بعد صلوة العصر وشككنا في مدخلية المسافرة فيها
وعدمها فان المسافرة مما يوجب اختلاف الاحكام في الشريعة وكاحتياطه عن الصدقات المندوبة مع
مع الشك في مدخلية الهاشمية في احتياطها او رجحانها لهم وكاتيان النوافل جالسا حال المرض مع الشك
في مدخلية للمرض في الجواز جالسا وعدمها ثانيهما ما يكون الوصف المذكور غير موجب للاختلاف غالبا
في غير المورد وان اوجب مثل في المورد كما اذا صلى في رداء ابيض او مخضب الشيب وشككنا في مدخليتها
في الفضيلة والكمال اما القسم الاخير من الاقسام الثلثة فهو مما لا يعتني به اصلا بل يدفع احتمال المدخلية

بالاصل كما ان الشك في الاضافة وعدمه في القسم الاول منها مدفوع بالاصل ومحكوم بالاشتراك لقاعدة واما
القسم الثالث فيقع محل الاشكال والضابط فيه ان احتمال المدخلية ان كان احتمالا معتدا به على وجه يوجب اختلاف
العقلاء وعدم ما ابهم وسبيله التردد ونالهم في الحكم فهو محل الاشكال وان لم يكن بهذه المثابة فهو غير معتنى
به في محل الشك والارجح في محل الاشكال عدم الاشتراك لاصالة عدم تعلق التكليف على الفاقد لما يحتمل المدخلية
كما مرت في مقدمة الواجب ان الشك في التعلق ان كان ناشئا من الشك في شرطية شيء مفقود وعدمها فلا
يحكم بالتعلق التخييري بل بالاشتراك فالشك في وجوب الحج ان كان ناشئا من الشك في ان القدرة على الزاد
والراحلة والنفقة حال الرجوع شرط في تحقق الاستطاعة ام لا بل يكفي في تحققها القدرة عليها حال الذهاب
فيحكم بالاشتراك وعدم الوجوب ولذا ترى العلماء ديدنهم على عدم الحكم بالاشتراك في مثل المورد كما يظهر من
التتبع في طريقتهم في هذا الباب ولذا تراهم يقتصرون في الحكم على موضع اليقين واشتهر بينهم التمسك بذلك
الاقتصار حتى صار قاعدة فيما بينهم واما حكمهم بالاشتراك في بعض الموارد فاما من جهة دعوى الضرورة به او لاجل
كون المشكوك المدخلية مما لا يعتنى به او من جهة الاجماع وهذا الاخير يظهر من اخلاقهم عليهم السلام بل يجري في اكثرهم
فلو حكموا على احد بشيء وشككنا في مدخلية صفة من صفاته في الحكم كما في زمانه ووجوده فلا يحكم بالاشتراك في غير المورد
الا بعد قيام الضرورة او الاجماع على عدم مدخلية المشكوك في الحكم والضابط في الاشتراك حصول العلم بمناط الحكم
وتنقيح المورد ان معروضه وعدمه سواء علم المناط من الاجماع او الضرورة او من غيرهما وما ذكرنا له
من عدم الاختصاص بالفعل ظهر لك ان قاعدة الاشتراك لا يوجب اشتراك التابع للمخاطبين بالخطابات الشفاهية
على سبيل الاطلاق وان فرض قيام الاجماع على اصل القاعدة بل انما يجب ذلك لو لم يكن المشافهون متصفين
بوصف يحتمل مدخليته في الحكم مع فقدانه في زماننا كوجدانهم حضور الامام عليه السلام في صلوة الجمعة مع فقده في
الغائبة المبتنى على قاعدة الاشتراك معهم فما كان عليهم [illegible] احتمال الخلاف فلا
اثر [illegible] به اجماع ولا عقل وليس عليه دليل ولا اثر المقام الثاني في ما اذا صدر منه الفعل في مقام البيان

والايضاح

والايضاح كما اذا اراد بفعل واشتغل بعمل على وجه علم انه ذلك الفعل سواء كان من قبيل العبادات كالغسل
والوضوء او المعاملات كالغسل [illegible] وحكمه وجوب التاسي والمتابعة في كل ما صدر منه عليه السلام في مقام
البيان اذا علم مدخليته في الفعل كما انه لا يجب ذلك فيما علم عدم مدخليته فيه كبعض الحركات والسكنات
واما ما شك في مدخليته فمقتضى التحقيق في موضع بيان لزوم اعتباره ووجوب المتابعة فيه اذ الظاهر في مقام
البيان جزئية كل ما اتي به بيانه فكانه قال افعل هكذا وهكذا وهذا بالنسبة الى الامور والافعال ما البين في الكل
واما بالنسبة الى الخصوصيات والهيئات التي لا تخلو من ارتكاب بعضها مع التبادل في الحكم بوجوب الاخذ بها
مشكل وذلك كالتوالي بين اعضاء الوضوء والمباداة من الاعلى في غسل الوجه واليدين ووجه الاشكال ان حصول
الافعال في الخارج لا ينفك عن الهيئة لا محالة فالهيئة المشتمل عليها فعله عليه السلام يحتمل لان تكون معتبرة عنده
ومقصودة له ولذا رجحها على غيرها من الهيئات ولان لا تكون كذلك بل يكون وقوع فعله عليها من باب
الاتفاق ولكن الاصل الحكم اختيار واحد منها من الهيئات ولا دليل على تعيين احدها ولم يعهد
من احد المتابعة في خصوصيات الافعال بتمامها لعدم امكان الاحاطة بها وما يمكن ان يقال هو ان
اللازم على المعصوم عليه السلام التنبيه على عدم دخول ما يكون خارجا في نظره عن ماهية الفعل من الخصوصيات
وفيه ان هذا يستلزم ان لا يكون فعل من افعاله عليه السلام بيانا للمجمل من اوله الا بعد انضمام القول به للزوم
بيان خروج الخارج بالقول وهو كما ترى والفساد فالمختار في ناحية الخصوصيات والهيئات هو التوقف بعد
ملاحظة الاصل والجمع ههنا امور الاول ان ما ذكرناه من التوقف في مدخلية المشكوك المدخلية
انما هو فيما لم يصرح المعصوم عليه السلام بان ما صدر منه بيان المجمل واما اذا صرح بذلك فلا بد من حمل كلما صدر
منه على البيان سواء صرح بذلك قبل الصدور كما اذا قال ما يصدر مني بيان لهذا الفعل او بعده
كقوله هكذا اصل وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان قوله صريح في بيانية الكل [illegible]
ما يخرج منه نحو خارج الدليل الثاني فقد ذكرنا انه لا بد من التاسي في معلوم المدخلية ولا يلزم [illegible]

عدم مدخليته فهل يعتبر الظن في الصورتين في مقام العلم ام لا الظاهر انه ان كان حاصلا من نفس الفعل
وهو كان بحيث لو عرض طريق استفادته على العقلاء لقبلوه ولم ينكروه فهو ثابت في مقام العلم اما اذا
كان استفادته على وجه لو عرض عليهم لاستغربوه وانكروه فلا يعتنى به بل حكمه حكم الشك الآن هذا
[illegible] في زماننا هذا لان الظن المعتبر هو ما يحصل من افعالهم الصادرة عنهم حين صدورها عنهم واما ما يحصل
من استماع افعالهم الصادرة عنهم في مقام البيان فلا اعتبار به اذ لم يكن استفادته على وجه يعتنى به عند
العقلاء الثالث ان من افعاله التي يقع على انحاء مختلفة [illegible] فقد يكون من جهة الامامة
كالجهاد والتصرف في بيت المال وقد يكون من جهة القضاء كرفع المنازعة بين المتخاصمين بالبينة والايمان
وقد يكون بالعلم وقد يكون بالتبليغ والفتوى كما في العبادات ومع قد يقع نحو تصرفه فلا اشكال في الحمل
على مقتضاه وقد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله لهند زوجة ابي سفيان حين شكت
اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني خذي لك ولولدك ما يكفيك فانه كان فتوى
ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره وان كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بعد القضاء [illegible]
والفتوى كقوله من احيى ارضا ميتة فهي له فان كان من جهة الامامة فلا يجوز الاحياء الا باذنه وان كان من
جهة الفتوى جاز ذلك لكل احد [illegible] كاجازة التصرف للمرأة المتوفى عنها زوجها في مال [illegible]
وجود احد من طبقات الورثة وغير ذلك مقتضى ظهور اللفظ الحكمة لانه حكم عام شامل [illegible]
الا انه لما كان اغلب تصرفاته عليه السلام التبليغ والافتاء وبيان الاحكام الشرعية فالحمل على الاغلب اولى
من غيره قال الشهيد قدس سره في قواعده لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه صلى الله عليه وآله بالتبليغ اغلب والحمل على
الغالب اولى من النادر الرابع في بيان حكم المتعارضين من افعالهم او من فعلهم وقولهم عليهم السلام
اعلم ان السيد قدس سره انكر في الذريعة وقوع التعارض بين الفعلين لانهما اما في زمان واحد [illegible]
امكان الفعل وتركه فيه كما لا يمكن في الحال الواحدة واما في زمانين فلا تعارض لانه لا يشمل الاوقات المستقبلة

بنفسه فيختص

بنفسه فيختص كل منهما بزمان وقع فيه واثبته فاذا دل الدليل على وجوب استمرار حكمه في زمان يقال في الثاني انه ناسخ
او مخصص ورجح ما ذكره الحاجبي والعضدي قال الفعلان لا يتعارضان وان تناقض احكامهما الا ان يدل
دليل على وجوب تكرار الاول للتعميم او نعم او لامته ودل الدليل على وجوب التاسي فيكون الثاني ناسخا لحكم الدليل
الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم [illegible] يطلق النسخ والتخصيص
على الفعل تجوزا انتهى وهو بحث ومبنى هذا الكلام ان التعارض [illegible] دليل على وجوب تكرار الفعل
ووجوب التاسي الامة به وفيه ان مقصود الاول في تعارض الفعلين [illegible] التعارض في فعلين من الائمة
عليهم السلام فاما من معصوم واحد كما اذا مسح احدهم رجليه في الوضوء وغسل الاخر او من امام واحد [illegible]
احدهما رجليه وغسلهما الاخر فلا يخلو اما ان يكونا في وقت واحد او في وقتين كان يصلي متكتفا في
وقت وغير متكتف في اخر او احدهما في وقت [illegible] في اخر فالاقسام اربعة فان كانا في وقت واحد فلا يخلو اما
ان يكونا متساويين في جميع وجوه الاختلاف الموجبة لاختلاف الحكم كالتقية والمرض والسفر وغيرها مما يعتنى به
في سببية الاختلاف في الحكم اولا بل يكون في احدهما شيء من هذه الامور دون الاخر كان يكون احدهما في التقية
[illegible] دون الاخر او كان احدهما مسافرا والاخر شاهدا فان كان الاول فقد يتوهم ان الحكم فيها هو
التعارض التخيير كما في تخيير المتعارضين وليس كذلك بل الحق هو الرجوع الى الاصول العملية بعد التعارض
لاجمال ما يجب الاتباع فيه وذلك لان الفعل لا دلالة له من حيث الذات لا على العموم الازماني ولا
العموم الافرادي واما بعض الاول بعض ادلة الاشتراك والثاني بعض الاخر الدال على الاستمرار وعدم
النسخ ومع ان الفعلان المتعارضان المتقاربان المتساويان من جميع الجهات اما كانا من امام واحد
لزم علينا التاسي [illegible] لان كل منهما الان وجوب التاسي بافعالهم انما
هو من جهة تطابقها مع الواقع والمفروض ان حكم الله الواقعي لا يثبت علينا [illegible] احد منهما لعدم
امكان واقعية كل منهما بعد التعارض وهو مجمل فيه [illegible] فيكون [illegible] الدليل من اول الامر

فلا بد من الرجوع الى الاصول ولا كذلك الخبران المتعارضان لان ما يدل على حجية الخبر كآية النبأ وغيرها انما
يدل على وجوب الاخذ بكل منها والحكم بكون كل منها ما يجب العمل به لضعف المزاحم خروج المتعارضين عن تحت
الادلة الدالة على حجية الخبر كما قرر في محله فالامتناع من العمل بهما معا انما يكون من جهة امتناع الجمع بين مدلولي
وهذا ليس من قبيل التشريع بل هو حضور بهما والضرورة تتقدر بقدرها وهو رفع اليد عن مدلول واحد
منهما فالحكم هو التخيير ان كانا متباينين والرجوع الى الاصول ان كانا مجملين واما الادلة الدالة على وجوب التأسي
فلا تفيد الا وجوب التأسي في الحكم الواقعي والاقتداء به من هذه الحيثية لمن حيث انه فعله النبي او الامام احدهما
للقطع بعدم كونهما حكما واقعيا والمفروض انه مجهول مردد فلا يجب الا الرجوع الى الاصول بخلاف
ادلة الاخبار فانها دالة على لزوم الاخذ بكل خبر وان كان من المعلوم وجه فلا يجب التأسي بغير المعلوم
منهما واما قاعدة الاشتراك فهي انما توجب الاشتراك بعد فهم اذا علم جهة فعله وهي هنا مجهولة لانا وان
فرضنا الاتحاد من جميع الجهات الا ان اختلاف فعل المعصومين عليهم السلام في مورد واحد كاشف عن اختلاف جهة
فعلهما في الواقع والا لزم بطلان فعل واحد منهما ولغويته في الجهة الواقعية وهو ينافي عصمتهما الا
ان يكون كل واحد من الفعلين معنونا بعنوان اوجب اختلاف حكمه مع العنوان الثابت للاخر ومع كونه
مجهولا لكون كل واحد مجملا فيجب الرجوع الى الاصول وان كان فانه يجب الاخذ والعمل بالاحتمال
ذلك الاحتمال لانه كالخبر بالنسبة الى الفعل المحتمل ضد ذلك وهو كالاحد فرفع اليد عن غير المحتمل
والاخذ بالمحتمل كرفع اليد عن الخبر والاخذ بالاخر ولان العمل بالصادق منهما من هذه الامور المذكورة
وان كان محتملا لان يكون هو الحكم الواقعي المشترك لجميع المكلفين الا انه محتمل لان يكون
مختصا بمن يجد هذا الامر بخلاف العمل بالخبر الصادق لو فانه خال عن هذا الاختصاص بكونه
ولا فرق في ذلك بين ما اذا صدرا من امام واحد او من معصومين واما اذا كان احدهما معتمدا على الاخر
فاما ان يوجد شيء ما يحتمل سببيته في اختلاف الحكم في واحد منهما او لا يوجد اصلا فان لم يكن ثانيا

في جميع الجهة

من جميع الجهات فان كان الاول اختص الواحد لهذا الامر بمورده ويحكم بالاشتراك في الامر كما ذكرنا
في المتعارضين وفيما المتعارضين في فعلي معصوم او معصومين اللذين هما في حكم شخص واحد في الاحكام
والنسخ الذي هو خلاف الاصل نادر وان كان الثاني كان الامر الموجود في احدهما مغايرا للموجود في
الاخر بالنسبة والترجيح بكل منهما في محله المفروض وان كانا متحدين يكون كل منهما حال التقية فهو كالقسم الثالث
وان كان من قبيل الثالث فعل المؤخر على كونه ناسخا والاول على كونه منسوخا لان دلالة فعل الاول على ...
الى الان بواسطة ادلة الاستمرار وفعل الثاني دليل وارد عليها هذا اذا لم يحتمل التخصيص والا فيحتمل ...
كما اذا صلى الجمعة في جمعة مع جماعة ولم يأت بها في جمعة اخرى فيحتمل النسخ والتخصيص بان يكون صلاة
الجمعة مختصة بتلك الجماعة لا غيرها فالترجيح يتحمل لان غلبة التخصيص وندرة النسخ وان كان سببا
لترجيحه الا انه مطروح لدليل الاشتراك والاستمرار معا بخلاف النسخ فانه لا يوجب الا طرح الثاني
اما الاول فهو بالنسبة الى جميع الموجودين في ذلك الزمان معمول به وباق على حاله الثالث في تعارض
قول المعصوم عليه السلام مع فعله ذكر المحقق ... ان تعارضهما باعتبار ثبوت دليل يدل على تكرر الفعل ووجوب
التأسي لانه به وعدمه بالنسبة اليهما او الى احدهما اقسام اربعة وقسم كلا منها باعتبار اختصاصه بالنبي
او بالامة او شموله لهما معا الى الاقسام ثلثة وقسم كلا منها في هذه الاقسام باعتبار تقدم القول على
الفعل او عكسه والجهل بها الى الاقسام ثلثة وذكر كلا من هذه الاقسام حكما على حدة ولكن الكلام في التعارض
بالنسبة الى الامة مختصا بما اذا دل الدليل على وجوب التأسي واستمر الحكم فتقتصر من الاقسام بما اذا فرض
التأسي وشمل غيرها اما لعدم تعارض فيها اصلا او لاختصاصه بالمعصوم عليه السلام ولا دخل له فيما نحن فيه فالحكم
المختص به فنقول اذا ثبت وجوب التأسي به وعلم المتقدم والمؤخر من الفعل او القول كان الثاني
منهما ناسخا للمتقدم لا محالة سواء ثبت وجوب تكرار الفعل على الامة ام لا وسواء اختص القول بهم او
اشترك المعصوم عليه السلام معهم اما اذا جهل التقديم والتأخير فالرجوع الى المذكور فيه ... بالفعل

وبالقول والتوقف وغيرها وسقوطهما لان دلالة القول على مدلوله اقوى لو صح لها فلا يختلف بخلاف الفعل اذ لو ... فلا
يؤمن من الخطأ وانه القول اعم دلالة لشموله الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول بخلاف الفعل لاختصاصه
بالموجود المحسوس لعدم امكان مشاهدة غيره ودلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فيها والعمل بالقول
يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط مع بقائه في حقهم بخلاف العكس فانه يوجب بطلان القول راسا ان كان مختصا
به او دونه ان كان شريكا معهم والجمع ولو بوجه اولى من طرح احدهما احتج الاول بانه قد بين القول
ولهم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وبانه قد يكون اخص من القول كالتخطيط بالهندسة والاشكال
وبالاشارات وغيرها انه بيان وان كان وقع به ... الا انه بالقول اكثر ومع التساوي في ذلك فالترجيح للقول
للادلة السابقة وضعفه يتضح فسادا فما ثاني واما تعارض الفعل والتقرير او القول والتقرير او التقرير ... فحكم
بالتامل فيما ذكر في الامر في الكل سهل لعدم ثبوتها المطلب الرابع في التقرير وهو لغة جعل الشيء قارا اي ثابتا
في محله ولا يراد ... على المكان وفي الاصطلاح عبارة عن سكوت المعصوم عليه السلام عن قول او فعل او ترك او اعتقاد
فعل يجب الردع عليه لو كان فاسدا فانه يدل على عدم فساده فعدم ردعه حال وجوب الردع عليه مع تمكنه من الارشاد
كاشف عن الصحة لحرمة السكوت عليه في المحل المذكور لوجوب الارشاد والنهي عن المنكر عليه وعصمته المانعة عن ارتكابه
واعتبر بعض المعاصرين في الفعل ... الا ان يكون مطلعا بحيث يتمكن المعصوم عليه السلام من الردع عنه حال الاشتغال
به واما ان لم يظهر من المكلف العزم على المعاودة لو لم يكن ... ورام ... سكوته عند فعل
الصغائر بعد انقضائها مع عدم العزم على العود ... فان سكوته حجة لا يدل على جواز الفعل
من اصله بل من جهة ان الصغيرة التي لم يعزم على العود فيها ... فلا يستند سكوته بجوازه بل بوقوعها
مكفرة قال اذا عمل المكلف بحضرة المعصوم عليه السلام عملا يعلم به ولم ينكر عليه مع تحقق شرائط وجوبه بان انتفى موانع
الانكار كالتقية ... من الفعل ... بحيث يمكن المعصوم عليه السلام من ردعه عنه ... حرمته
او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من تركه الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة وجوب النهي

عن المنكر

عن المنكر على تقدير علم الفاعل بحرمته وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به واما اذا لم يعلم او ظهر بانه فعل ...
لم يسع الانكار فلا دلالة على الجواز اما لانه عند الاخير واقع واما في الاخير فلجواز كونه من الصغائر فيقع من ...
مكفرا انتهى ملخصا وفيه ان فاعل الصغائر الا ان يكون غافلا عن حرمتها او عالما بها فان كان الاول وجب على
المعصوم عليه السلام ارشاده سواء كان حال الاشتغال به او بعده وان كان الثاني فوقوعها مكفرة لا يرفع قبحها كما هو
المفروض اذ المعاصي نفسها قبيحة وانكار القبيح واجب فيجب عليه الانكار وعدم انكاره كاشف عن عدم
كونه معصية من اصله حتى الصغيرة ولما كان حجية السكوت من جهة كشفه عن رضاه عليه السلام ولا يحصل العلم به الا
بعد العلم بتمكنه من الردع بارشاد الضال او بالنهي عن المنكر اختصت حجيته بمورد يجب عليه شيء منها وهو مشروط
بامور الاول ان يكون المعصوم عليه السلام مطلعا على ثبوت الفعل والقول او غيرهما الا مع علمه واطلاعه عليه فلا يجب
عليه الردع وهذا الشرط وان كان معتبرا في المرشد والناهي من حيث الذات الا ان اعتباره في المعصوم عليه السلام من حيث
كونه معصوما قد يتكل نظرا الى علمهم بحقائق الكائنات الا ان يجاب بانهم عليهم السلام مامورون بابلاغ الاحكام
على النهج المتعارف كما هو عادته تعالى في ابلاغ الاحكام بارسال الرسل وانزال الكتب دون خلق العلوم في القلوب
وتعريف الاحكام بالالهام ولم يكن علمهم حضوريا او حصوليا مما يجب الاعتقاد به لعدم الدليل على وجوب
تحصيل الاعتقاد في غير التوحيد والنبوة والامامة من التفاصيل والكيفيات والامور الزائدة ...
... الامر الثاني ان لا يكون المعصوم عليه السلام خائفا من الردع والارشاد واذ لو لم يعلم ذلك لا يدل سكوته
على الجواز سواء كان الخوف على نفسه او على غيره نفسا او مالا او عرضا الثالث ان لا يكون الفاعل جاهلا ...
والا لما دل سكوته عليه السلام على الجواز لعدم وجوب الردع ح وشرطية في مورد النهي عن المنكر والامر بالمعروف مظنة
... فما ... لا يجب ... فلا دلالة واذا تحقق هذه الامور في مورد وسكت الامام كان سكوته دليلا على
الفعل للفاعل وعينه لغيره بادلة الاشتراك وكذا القول والترك والاعتقاد واما الثلثة الاخر فوجه الصحة
اما التقرير في الاعتقاد فكما اذا سئل عن معتقد بوجوب ... طهارة ... ونعت ... نجاسة من الولد ...

فقال نزح جوالاه فانه نزح من انتفاء سائل بنجاسته واجابه بالمقدار المطهر يمكن ان يكون من الفزر في القول
حيث نزح السائل في قوله لمقدار البئر او بقوله في سؤاله وقع في بئر شيء من العذرة في بئر فالذي يطرح وقال
نزح جوالاه واذا سئله في شيء فانه يدل ان الامام عالم به او لا فيقتضي اصالة عدمه عدم كونه عالما فلا
يدل سكوته على الجواز وان شك في انه هل كان متمكنا من الردع ولم يردع او لم يكن متمكنا فالاصل التمكن الا اذا
فلا صالة عدم حدوث المانع منه اذ الارشاد من الامور الاختيارية ويمتنع عند المانع والاصل عدمه واما اذا
فلان الظاهر من كل فاعل مختار حصول صدور افعاله منه على وجه الاختيار لا القهر والاضطرار ومن سكوت
من افعاله فالظاهر انه صدر منه اختيارا فيحكم بالجواز ولا مرية في الاول وكون الاصل مثبتا لان حجيته من جهة
على بناء العقلاء وهم يرتبون على الاصول الجارية عندهم جميع الاثار الواقعية من العقلية والعادية ويتبع
في الاصول الثابتة اذا كانت حجيته من باب التعبد اذ الشارع لم يجعل حجية الا الاصل الاثار المختصة بها وهو
ولذا لم يرتب عليه لوازمها وان شك في علم الفاعل وغفلته بما صدر منه فان كان عالما فلا اشكال في الحمل على
المقصود لا يكون اصل احتمال السهو والخطاء والغفلة بالنسبة اليه ضعيفا جدا فالسكوت يدل على الجواز الا اذا
لم يكن ضعيفا فلا خصوصا بعد احتمال عدم وجوب الردع على الامام مع ذلك وان فرض صرف التمثيل في موانع
لاحتمال ان يكون الامام عالما بحمل فعله على السهو والنسيان باصالة الصحة فلا يدل السكوت على الاباحة لعدم وان لم
يكن بالنسبة الى الفاعل جاهلا اما اذا علم ان الفاعل جاهل بالموضوع كالمتطهر بالنجس مع جهله بالنجاسة
وسكت عنه الامام مع علمه بانه جاهل فهل يدل سكوته على جواز ذلك حتى مع علم الفاعل ايضا
ان سكوته انما كان من جهة علمه بانه جاهل بالموضوع ولم يكن الردع واجبا عليه في تلك الحال … ان يكون
ان يقال ان حجية السكوت انما يكون مستندا بوجوب الردع على الامام ولكون من عدم فلا دلالة على الجواز
المطلق ومثل ذلك ما اذا كان الفاعل جاهلا بالحكم ولو علم جهل الفاعل او شك في انه جاهل بالحكم
او الموضوع فالحكم ان الامام عالم بحقيقة الحال ويحمل على الاشكال وعدم ما يدل على وجوب الردع عليه

الفعل

في تلك الحال يوجب عدم دلالة سكوته على جواز هذه الافعال اما اذا شك في علمه بالحال فيمكن ان يقال الاصل عدم علمه بان
الفاعل جاهل فيكون سكوته دليلا على الحال فان اجراء الاصول في امثال الموارد محل نظر وان لا ينبغي الترك مع خطر ما
باعلى ثبوته الادلة القطعية **الفصل الثاني** في جهات المباحث اللفظية ويقول في جهات المباحث
اللغوية **جامعة** كل لفظ ورد في كلام المتكلم لا بد من حمله على مراده منه لشواهد جلية او امارات ظنية معتبرة عرفا
حقيقة كان او مجازا ثبت له اصطلاح ام لا وان في مخاطب عرف المخاطب ام لا فعند فقد الحقيقة والمجاز لا
من المحاورات على ذلك والا انسد باب التفهم كما انه لا بد من حمل على المعنى اللغوي في صورة الاشتراك اذا فقد العرف
بكلا نوعيه لو نهم العرف ذلك ايضا هذا اذا وجد القرائن وان فقدت فان كان هناك عرف او لغة واتحد المعنى
حمل عليه ايضا لاصالة الحقيقة وان تعدد فالحمل على ما يترجح عرفا والا فالوقف او الرجوع الى الاصول هذا كله مما لا اشكال
فيه انما الكلام فيما اذا علم بان للفظ معنى لغويا ومعنى عرفيا عاما وشك في ان المعنى العرفي هل حدث بعد الاستعمال
حتى يحمل اللفظ على اللغوي او قبله كي يحمل على العرفي وهذا هو مسئلة تعارض العرف واللغة فقيل فيها بالحمل على اللغوي
لاصالة تأخر الحادث … الاستقراء والحق فيها هو الاول للاصل المذكور السالم من المعارض ولو بني على اعتبار
الاستقراء في المقام لو سلمناها وسلمنا حصول الظن منها فمن غير فرق في المقام بين العلم بتاريخ الاستعمال او الجهل
وما قد يتخيل من الوقف لتعارض الاصل المذكور في صورة الجهل باصالة تأخر الحادث وهو الاستعمال عن حدوث
المعنى العرفي اذ كل منهما حادث فالاصل عدمها كما ترى ضعيف لعدم اثبات مثل هذه الاصول عندنا فالمتعين هو الحمل على
اللغوي نعم قد يستشكل في اصل اختلافهم في المسئلة بين العرفين مع اطباقهم على الحمل على العرفي في مثل
الدابة الموضوع لغة لما يدب على الارض والعرفي الموضوع لذي القوائم الاربع … الموضوع للعموم … الى
غير ذلك لكنه مندفع بالمنع من استعمال المذكورات في معانيها اللغوية اصلا كما هو موضوع هذه المسئلة
فليست من مواردها هذا كله فيما اذا كان المعارض هو العرف العام واما اذا كان المعارض هو العرف الخاص فان كان
الشرع فهذه هي مسئلة الحقيقة الشرعية المعنونة … ادلتها في كتبهم الاصولية مفصلا …

فانهم قد بلغوا فيها الغاية او تجاوزوا النهاية وكيف كان فهذه المسئلة من جزئيات مسئلة تعارض العرف الخاص
مع اللغة والنزاع فيها لا يختص بخصوص الالفاظ الجارية على لسان الشرع بل اعم منها ومن الالفاظ المستعملة
في لسان الائمة عليهم السلام واصحابهم كما يشهد به اطلاق العناوين والحجة فيها مع ما في من عدم الدليل عليه وضعف ادلة
المثبتين فالاصل وهو بقاء الوضع اللغوي مع ما في من ان الالفاظ التي حصل لنا بالحدس القطع
او الظن لو اعتبرناه بثبوت الحقيقة الشرعية فيها فحملها من الدوران على المعنى الشرعي كما في لفظ الصلوة واما الحمل
على اللغوي حتى في منها بتوهم البقاء وكون الزوائد شروطا زائدة كما عن القاضي فالوجدان قاض بفساده كما ان
الحمل على المعنى الشرعي بحكم استناده الى الاستقراء كذلك ايضا وكيف كان فلا اشكال … المشكل هنا هو مسئلة
اخرى هي كالمتفرعة عليها وهي انهم اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او الاعم وتحرير الكلام فيه
… ان هذا النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية او المتشرعة كما تخيله بعض الاعاظم تبعا لبعض الفضلاء …
لما ستقف عليه ان شاء الله وان كان لا يخلو من ظهور ما في ذلك في بادئ بل يكفي في جريانه مجرد استعمالها عند …
في معانيها الشرعية نعم الظاهر ان منشأ النزاع لا يأتي على القول ببقائها على معانيها اللغوية كما عن الباقلاني
كما لا يخفى وجهه وان تخيل ذلك بعض مشايخنا وسياق الكلام فيه وكشف القناع عن وجه المسئلة يتم ببيان امور احدها
ان الشارع المقدس قد تصرف في مداليل هذه الالفاظ بعض التصرفات كما يظهر من التتبع في استعمالاته وذلك
يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يكون تصرفه على حذو التصرف في نقل الكلي الى الفرد بمعنى ان الشارع نقل
هذه الالفاظ بعد ان كانت موضوعة في اللغة للمعنى الكلي ووضعها لما بازائه فرد خاص منه ملحوظ فيه جملة
من الشروط والشطور على وجه يكون المقيد بها داخلة وغيرها خارجة كما هو الشأن في سائر التقيدات
وعليه فيكون حقيقة اللفظ في المعنى المنقول اليه عند الشارع لكونه موضوعا لخصوصه وفي المعنى اللغوي
يبتني على ارادة الخصوصية من الخارج والمجازية عنده على القول بعدم ارادتها منه وذلك كما في لفظ الحج
الموضوع لغة لمطلق القصد وشرعا للقصد الخاصة المقيدة بالامور المعتبرة عنده الثاني ان يكون

كما ذكرنا الا ان يكون الحال كما ذكرنا الا ان الشارع لاحظ الامور المعتبرة في المسمى على وجه الجزئية بحيث يكون المعنى اللغوي
جزءا من الموضوع له شرعا كما انه في القسم الاول جزء منه عقلا عند الانحلال كما ان وضع لفظ الصلوة الموضوع لغة
لمطلق الدعاء للهيئة المعلومة المركبة من الامور المعهودة الثالث ان يكون تصرفه فيها على نحو النقل الى المباين
اللغوي رابعا لا مناسبة بينهما كما ان وضع لفظ الحج الموضوع لغة للقصد للمناسك المعهودة المبتدأة بالاحرام
المختتمة بطواف النساء … تعين ان اي قسم من هذه الاقسام داخل في محل الكلام فنقول لا ينبغي الارتياب
في ان مسمى اللفظ ان كان قابلا للاتصاف بالصحة تارة والفساد اخرى كما في الصلوة والصوم والحج ونحوها فهو داخل
في النزاع من غير فرق بين تلك الاقسام كما يشهد به اطلاق العناوين والاقوال والادلة والثمرات على ما ستراه
وان لم يكن قابلا بان لم يقع مسماه الا على امر ادري فلا مرية في خروجها عنه كما في لفظ العدالة والطهارة
والزنا والقمار والربا واشباهها مما هو كذلك ضرورة ان موضوع المسئلة كما يشهد به كلمات الاصحاب
ما يكون قابلا للاتصاف بالامرين على التناوب وظاهر ان الزنا وكذا غيره من المذكورات ليس لها فرد …
فاسد من غير فرق في ذلك بين الاقسام ومن هنا يظهر ان ما قد يقال او يتخيل من تعميم النزاع للامثال
ما ذكر لحسبان صحة اتصافها بالصحة والفساد … كما انه يظهر بعد ملاحظة ما ذكرنا جعلنا محل
المسئلة من العبادات التي هي الماهيات المستحدثة في الشريعة لاجل حصول الزلفى بها اليه سبحانه …
ما لا اختراع فيه ما الاختراع فيه كلفظ الركوع والسجود والطهارة والغسل والمسح والتشهد والتسليم والقراءة
والزيارة وامثالها مما لا اختراع فيها من الماهيات فان المرجع فيها الاوضاع اللغوية والعرفية لكونها
المعتبر فيها من الشروط معتبرا في مطلوبيتها في تحصيل مسمياتها اذ الركوع الفاسد مثلا ركوع حقيقة وكذا القراءة
الفاسدة والسجود الفاسد ومن ثم صح لو شك في مدخلية شيء من المذكورات كنفي … الاطلاق
وجوب الذكر في الركوع اذا قال الشارع اركع في الصلوة وشككنا فيه لاجل اختلاف الاصحاب وهكذا
هو الشأن في الفاظ المعاملات وقد صرح به بعض المحققين تبعا للسيد المفاتيح ولنا الفاظ المعاملات

فبان الكلام فيما سنوفي انشاء الله تاليها في تحقيق او بيانا اليه من ابتنا هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
والمتشرعة كما في الفصول تبعا لبعض الفحول او عدم ابتنائه عليه كما ذهب جماعة اليه منهم الفاضلان المعاصران
او المفصل بين ما يكون مسماه من المخترعات الشرعية فالابتنا والا فلا يكون كذلك فيه وجوه حجة الاول الاول
الاول ان قضية العناوين الماخوذة فيها التعبير الاساسي هو الابتنا الظاهر الاسم اوصراحته في الوضع
ان الظاهر ان المراد بالاسم مطلق الدال على المسمى ولو مجازا ولو تنزلنا فلا اقل من تساوي الكلام في دعوى شمول
في الوضع كما لا يبعد دعواه لا يثبت الابتنا الا بما لا يخفى فالظاهر ان اصل عنوان النزاع انما صدر من القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية بعد النزاع بزعمهم من ابتنائها وتبعهم في ذلك غيرهم ذهولا عن حقيقة الحال او حيا فظة
على النظر في نوع من الاستدلال وظاهران هذا لا يقتضي بابتنا اصل النزاع على ثبوتها ثم الثاني عدم تعقل النزاع
على تقدير عدم الابتنا ضرورة ان القائل بالاعم ان اراد اثبات الاستعمال المجازي في الاعم فهو مما لا ينكره
خصمه اذ الاستعمال اشهر في حد الاحصاء في كلام الشارع وادعوا الاجماع على ذلك وان اراد الاستعمال الحقيقي
فخصمه القائل بالصحيح لا يدعي الحقيقة فيه حتى يصح من يدعي انكاره كما هو المفروض واذا لم يتصور الخلاف فيهما على
تقدير عدم الابتنا مع وضوح لابدية كون النزاع في كل مسئلة على وجه يرجع عليه الاقوال كان اللازم القول بالابتنا كما هو قضيته بداهة استحالة ارتفاع النقيضين وقد يجاب عنه بعد تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية اذ يكون النزاع على القول ثانيا في الاقرب الى المعنى اللغوي من المعنيين حتى يحمل اللفظ عليه وذلك
انه لا عمه دون القائل بالصحيح ضرورة ان المراد بالاقربية ان كان هو الاقربية الوضعية فيدفعه ان الاقربية بعد المعنى
مما لا يمكن للصحيحي ادعائه لتوقفها على شدة المناسبة الوضعية المتوقفة على اكثرية الاستعمال في الصحيح من
الواضح فساد دعوى الاكثرية لانا لو لم ندع اكثرية الاستعمال في الاعم كما هو واضح عند المتفطن للاستعمالات
الشرعية فلا اقل من تساوي الاستعمالين وحينئذ فكيف يسوغ للصحيحي دعوى اقربية الصحيح الى المعنى العرفي
حتى يصح تصوير النزاع وان كان هو الاقربية الاعتبارية فالمراد اوضح لانها بعد المعنى مما لا اعتبار به في التحقيق

دعوى

ما التحقيق في الجواب على وجه يظهر منه عدم صحة ما ذهب اليه من عدم توقف النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية ان حجة
هذا المنع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا سترة عليه لا دلالة ان الموضوع له شرعا هو الصحيح او الاعم وعلى
اخرى ان الموضوع له من المطلوب هذا لا مرية في كونه الصحيح او الاعم منه واما على القول بعدمها فرجع
بعد ثبوت الاستعمال في كل واحد من المعنيين الى ان استعمال هذه الالفاظ المجازية في الفاسدة
من المعاني الشرعية هل هو من جهة تنزيلها منزلة الصحيحة تنزيل المعدوم منها منزلة الموجود او الموجود المحض
منزلة المعدوم حتى يكون التجوز في نفس الامر العقلي نظير تصرف السكاكي في مسئلة الاستعارة ويكون الاستعمال
بعده على وجه الحقيقة على القول به كما هو الاقرب في النظر ويكون الاطلاق هذه الالفاظ على الفاسدة باحد الوجهين
عند الصحيحي نحو اطلاق لفظ الموازين والمقادير والمكاييل على مسمياتها الناقصة عن مقدارها بيسير او زيادة
عليها كذلك في كونه من باب التنزيل المذكور انه لشواهد كثيرة في العرف او من جهة ملاحظة انه من باب الاطلاق
والتقييد حتى يكون التجوز في نفس الالفاظ فالصحيحي يقول بالاول والاعمي بالثاني وحيث ان ال ما يحقق من
تصحيح النزاع على القولين وتزييف ما اثبت به الخصم من الاقربية فيحقق صحة عدم الابتنا وفساد ما عزي الى
بعض الفضلاء من لزوم سبك المجاز من مثله على مذهب الصحيحي لو كان النزاع بينه وبين الاعمي فيما ذكرتم من ان
الاستعمال في الفاسدة هل هو من باب التصرف في الامر العقلي او من باب التجوز في اللفظ ظنا منه ان الاستعمال
على الاول انما هو في الفاسدة لمشابهتها الصورية مع الصحيحة وفي الصحيحة لعلاقة الاطلاق والتقييد لكونه موجود
بينها وبين المعنى اللغوي الذي هو المعنى الموضوع للفظ بخلاف الاستعمال على الثاني لكون اللفظ على تقديره
مستعملا في الفاسدة لعلاقة الاطلاق والتقييد المتحققة بينها وبين المعنى اللغوي ولا يخفى ان سبك المجاز
من مثله من المندرة بحيث لم نعثر الى الان على شاهد له في كلام العرب فكيف يكون هذا النزاع الشايع في ما بين
الاصحاب متفرعا عليه بعد ان لا يبقى له دلالة ووجه الفساد لما اوردنا فيما ان لزوم ذلك على الصحيحي تزييف
ضرورة ان اللفظ على قوله مستعمل في الفاسدة بعد تنزيلها منزلة الصحيحة والمناسبة بينها بعد التنزيل في

المعنى الحقيقي غير مقصودة حتى يضبط الى ملاحظتها بينها وبين الصحيحة التي لها مناسبة مع المعنى الحقيقي وانما
الاعتداد بالمجاز لوضوح وجودها بين نفس المعنى اللغوي استنادا الى عموم العلاقة المعتبرة على قول الاعمي
واما ثانيا فبان المعرفة بين الاستعمالين من لزوم هذا المجاز في احدهما دون الثاني مما لا ينبغي ان يتوهم
اذ غرض المجوز ان كان عدم لزومه على الثاني فهو الظاهر على ما يقتضيه التعبير باللزوم فقد عرفت عدم لزومه على
الاول ايضا وان كان مجرد تصويره وامكانه على الاول فقضيته ان تصويره على الثاني ايضا ممكن اظهر فلا اقل من
التساوي فان من الممكن ان يستعمل اللفظ على الثاني في الفاسدة لمناسبتها مع الصحيحة المناسبة للمعنى اللغوي
هذا ثم انه ظهر مما اسلفناه في الثاني من دليلي القول بالابتنا ان النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية او عدمه المترتبة
ان مال على بعض من وافقنا في منع الابتنا من حمل النزاع في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات
المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم في غير محله لما عرفت من ان اطلاق اللفظ على كل من المعنيين
مجمع عليه عند الفريقين كما ان بالاستعمال في جميع ما ذكرنا نظهر ان ما نقل في تصحيح النزاع على القول بعدم
ثبوت الحقيقة الشرعية من ان النزاع في ان اطلاق هذه الالفاظ على الفاسدة لاجل مشابهتها مع الصحيحة
في الصورة حتى يكون من باب سبك المجاز عن مثله او ان اطلاقها عليها لاجل صيرورتها حقيقة ثانوية
وحاوان الصحيحي يقول بالاول والاعمي بالثاني مما لا ينبغي صدوره عن احد لما اشرنا اليه في تقريب اعراض
البعض من ان هذا المجاز من الندرة بحيث لم نعثر الى الان على مثال محقق مضافا الى بعض ما في جامع الاقوال
المذكور سبق والقول بان سبك المجاز عن مثله ما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعين الخارجي في امر
فجامع امر ثم اريد فرد من ذلك الجامع كما اذا اطلق لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس على الرجل
الشجاع ثم يراد من الرجل الشجاع زيد مثلا واما اذا استعمل اللفظ فيما يناسب المعنى العرفي الحقيقي
فان فساد القول المذكور مبني على المعنى الثاني مع ان سبك المجاز عن مثله هو الاول وهو فاسد اذ فرع
كون معناه هو الثاني لا الاول كما صرح به من نص تفسيره فلا وظاهر القيل ايضا نعم لو اريد فيه

اصطلاح

اصطلاح في هذا المجاز فلا مشاحة ومما يجب المختار في تصحيح النزاع على القول بالعدم ما تقدم ثم انه كما لا يبتني على
ثبوت الحقيقة الشرعية كذلك لا يبتني على ثبوت الحقيقة المتشرعة بل يتاتي النزاع على تقدير عدمها على المعنى اللغوي كما
عزي الى الباقلاني بان يتنازع في ان هذا المعنى اللغوي الذي ثبت تقييده بقيود كثيرة في الشريعة هل هو المقيد
الصحيح الجامع لجميع الشروط او المقيد للاعم الصادق حال انتفاء بعضها ايضا فالظاهر من بعض المعاصرين من تركه
واما ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية وان اريد بقائها على تلك المعاني المراد بناء هذا
فالنزاع لا يتوجه اليه وهو مما لا يتوجه اليه كما ان ما اعترض عليه من الزامه بان مذهبه عين مذهب النافين للحقيقة
الشرعية ولا يكاد يوجد بينهما فرق لان اللفظ بعد ثبوت التقييد في مسماه بالامور المعتبرة في الشريعة يكون
مستعملا في المجموع المركب فمفاده هو بعينه مذهب المركب سهو من قائله لان اشتراكهما في الانكار وباعتبار
المستعمل فيه في كلا القولين لا يقتضي باتحاد المذهبين من جميع الوجوه لاختلافهما في كيفية الاستعمال
لان مجازية اللفظ في المجموع المركب على قول النافين ملحوظا فيها علاقة الكل والجزء وعلى قول الباقلاني الاطلاق
والتقييد وبين الاعتبارين بون بعيد هذا كله على التسليم بدخلية الشروط على مذهبه في تحصيل المسمى
استلزام اشتراط شيء لاستعمال اللفظ في المقيد وان جعلناها شروطا لحصول الامتثال بالمعنى اللغوي
كما هو الظاهر من عبارة الاستلزام افصح اذ عدم المدخلية على تقديره اوضح ومن هنا ظهر ان ما تقدم في دفع
الاشكال لان اشتراكهما في الانكار مما لا يتم في استعمال اللفظ على مذهب القاضي في المجموع المركب كما سيعاد في
مذهب النافين والقرينة بينهما يكون العلاقة على مذهبهم علاقة الكل والجزء او على مذهبه علاقة الاطلاق
والتقييد ليس بسديد كما لا يخفى ووجه ان ما سبق في المقدمة من جريان النزاع على مذهب الباقلاني غير صحيح
ضرورة ان قضية ابقائها على المعنى اللغوي وعدم مدخلية الاعتبار فيه من القيود في اصل الحقيقة في تحقق
الاطاعة بهو الاجنبية وعدم تصوير الصحة فيه لا يقال بمنع جريان النزاع على قول الباقلاني الا بالنزاع
الذي اشير اليه المستلزم عدم جريانه على قول المنكرين للحقيقة الشرعية ان قالوا بعدم ثبوت الحقيقة

الشرعية لجريان ما ذكر في وجه عدم الجريان على مذهب من قال بعدم الحقيقة فان هذه الالفاظ على القول بها
باقية على معانيها اللغوية وحينئذ فيبقى علينا عدم مدخلية الشروط المعتبرة فيها في اصل تحصل ماهيتها بل
تحقق الامتثال بها هو الاعم وعدم اختصاص قول الصحيح فيها وهذا يستلزم بقاء النزاع الا على ثبوت الحقيقة
الشرعية او ثبوت الحقيقة المتشرعية وقد انكر ثم ابتنائه عليها الا ان نقول منع استلزام عدم الجريان على
مذهب القاضي لعدم الجريان على مذهب المنكرين للحقيقة الشرعية والمتشرعية معا حتى يلزم توقف النزاع على
ثبوت احدهما لكون منافيا للانكار ابتنائه على شيء منهما وذلك للفرق الواضح بين مذهب القاضي
على مذهب القاضي لما لم يكن اختراع من الشارع اصلا لا يجري النزاع على قوله واما على مذهب المنكرين لثبوتها
القائلين بمجازية هذه الالفاظ حيث انهم سلموا اصل الاختراع فيصح النزاع في ان هذه الجهة المخترعة
خصوص الصحيحة او الاعم ولا اشكال في ان معنى الاختراع قد عرفت عدم اختصاصه بمن القول كما ستقف
على توضيحه فيما ياتي ان شاء الله انا قد استظهرنا انتفاء ابتناء النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية على بعض
الوجوه فتامل حتى لا يتوهم منافاته لما مضى من انكار الابتناء حجة القول بعدم الابتناء على ثبوت الحقيقة
الشرعية ما تقدم اليه الاشارة من جريان النزاع على عدمها ايضا لمنع نحو من الوجهين وعدم وجود ما يدل
عليه سويها الا وجود ما يقتضي بالعدم من عموم العبارات بل العناوين والثمرات حيث تنزل اللفظ
الاسامي في الوسط على اطلاق الدال على ثبوت النزاع اوما نا اليه وانا حجة المفصل فلم نقف على مستند
صحيح ولعله يستدل على الابتناء فيما اذا كان المسمى من الماهيات المستحدثة بظهور لفظ الاسامي في
الوضع ويقتضي الحكم بوضع اللفظ بازاء المخترعات وعلى عدم الابتناء فيما اذا لم يكن كذلك بامرين دليل
القائلين بعدم الابتناء على الاطلاق ويدفع عدم ظهور الاسامي فيما زعم كما تقدم ومنع اقتضاء الحكم بالوضع
على الاطلاق وان هذا اثبات للوضع بالترجيح العقلي ان هذا التفصيل خارج عن موضوع المسئلة اذ محل
النزاع على الالفاظ للماهيات المخترعة على ما تقدم اليه الاشارة لا عمم فالاولى ترك ذكره في عداد الاقوال

الاخر الايضا كما هو ظاهر ايضا ثانيها في تحقيق المرام من الصحيح والاعم في المقام فنقول ان الصحة بالنظر
الى ان المراد بها استجماع الماهية للامور المعتبرة فيها من الشروط والاجزاء بحسب حال المكلفين ولم يثبت من
اللفظ اصطلاح بل هي باقية على معناها اللغوي العرفي ثم انها نسبية تدور مع حسب المفهوم امر واحد
الا ان الصحيح عند كل احد في كل وقت امر من باب الاختلاف في المصاديق لا من باب الاختلاف في
اصل المفهوم كما انه لا اشكال في استلزام الصحة بهذا المعنى لحصول الامتثال كما هو قضية حصول المامور به بجميع
ما اعتبر فيها اذ لو لم يحصل الامتثال والحال هذه لزم عدم جامعيتها لما اعتبر فيها وهو خلاف المفروض
فاتضح فساد ما اورد على الصحيحي من ان اخذ الصحة في موضوع الطلب لو لزم الدور اذ الصحة عبارة عن
موافقة الامر وهي موقوفة على الطلب فلو توقف الطلب عليها كما هو قضية اخذها في موضوعه لزم الدور المذكور
على ان اخذها في موضوعه يستلزم التكرار في الطلب لان الصحيحي المطلوب فمعنى الطلب منه الطلب
مطلوب ووجه الفساد ان الصحة بالمعنى الذي ضربنا ها ليس يتوقف على الطلب ولا هي يتوقف الطلب عليها
بمعنى ان الموضوع بعد ما لوحظ اراد منها الجميع بالاجزاء تعلق الطلب به من غير توقف من الجانبين
ومعه فلا دور ولزوم التكرار في معنى الطلب انما هو على تفسير الصحة بموافقة الامر وقد عرفت خلافه وقد
يجاب عن الدور بعد تفسير الصحة بموافقة الامر بان المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف
الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور وان الطلب الواقعي وقد استعلق بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا
قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او ما يكون صحيحا بعد تعلق الطلب
فلا اشكال ومن العلاوة بانا لا نفسر الصحة جزء المدلول اللفظي بل نفسرها بما هو صفة لها ارضية عنه ومع فلا
تكرار انتهى واستجيب بانه اما اولا فلان فيه تسليم كون معنى الصحة ما ذكر ان الاشكال الاولى باق
بالنسبة الى الطلب الواقعي ضرورة ان الصحة الفعل بالمعنى الذي ذكره موقوفة على الطلب الواقعي الا انه
بذلك كما هو قضية منع التوقف من جانب الطلب الواقعي ولقضاء تفسير الصحة بما ذكر بذلك والطلب الواقعي

ايضا متوقف على الصحة بالمعنى المذكور لكونها ملحوظة في موضوعه على ما يخص الصحيحية وان زعم عدم تعلق الطلب
الواقعي بالفعل الصحيح حتى يكون متوقفا عليه وانما يتعلق بذات الفعل من حيث هو اراد بالكون صحيحا
بهذا الطلب فاسد لان تعلقه بكل من الامرين اللذين زعم تعلقه بهما غير مستقيم اما تعلقه بذات الفعل
من حيث هو وانما الصحة من اللوازم والتوابع فلانه ان اراد به تعلقه بذات الفعل المعرى عن اعتبار وصف
الصحة فيه ولو على وجه القضية كما هو مقتضي مقالة الحيثية ففيه مع ان هذا الا ينافي القول بالوضع للصحيح لكون
الموضوع مرادا به المعنى الاعم فينافي مذهبه ان تحصيل الموضوع الواقعي في نظر الطلب معرى عن وصف
الصحة مما لا يقول به احد لا طباق الفريقين على ان المطلوب ليس الا الصحيح برتبة الطلب وان اراد
تعلقه بالفعل المقيد بقيد الصحة يجعل قيد الحيثية كلفظ الذات في مقالة نفي التركيب وان اعني
محل فيه ان توقف الطلب عليه يقتضيه ايضا من ان يبين على الامر الا الجزئية واما تعلقه بما يكون
صحيحا بذلك الطلب فان اراد بالموصول ما يكون صحيحا بذلك الطلب قبل تحقق الطلب ففيه مع الكلام
الدور بحاله ان تحقق صحة الفعل قبل تحقق سببه الذي هو الطلب غير معقول لاستحالة وجود المعلول قبل وجود علته
بالضرورة وان اراد بها ما يصير صحيحا بذلك الطلب بعد تحقق حصوله من الطالب ففيه انه عند التحقيق
قول بتعلق الطلب بما لم يكن صحيحا كما هو قضية تقدم رتبة الموضوع الذي هو مورد الطلب فيجري عليه ما ملخص
في الشق الاول من الترديد الاول من الوجهين وان اراد بها ما يصير صحيحا حال الطلب كما هو ظاهر
من كلامه ففيه مع ان هذا التزام بعدم اتصاف الموضوع بالصحة قبل تعلق الطلب وهو ابطال للقول
بالوضع للصحيح كما هو مذهبه وانه مما لا يقول به احد ان في موضوع الطلب نفس المطلوب حال الطلب صحيحا
من الغوص الا يخفى واما ثانيا فلان حكاية الامر الظاهري والواقعي ما لا ربط له بالمقام اصلا لظهور
ان الامر في المقام امر واحد حقيقي وان اراد من الظاهري والواقعي معنى اخر غير ما هو المصطلح فيها فلم نفهم
له مساغا واما ثالثا فلان ما اجاب به عن لزوم التكرار في معنى الطلب فظاهر الفساد واضح عند التامل للوضع

التكرار على تقدير اخذ الصحة في المدلول على وجه الحيثية ايضا اذ يكون المحصل الطلب الفعل المقيد بكونه مطلوبا
له والتفرقة في ذلك بين اعتبارها فيه على وجه الجزئية واعتبارها على وجه الحيثية بتوهم لزوم التكرار على الاول
دون الثاني ما لا وجه له قطعا هذا ثم ان الصحة بالمعنى الذي ذكرنا لما كانت تختلف مصاديقها باختلاف
الاشخاص والاحوال كما يشهد به تحققها في صلوة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض والمختار والساهي والغرق
والحريق والخائف ونحو ذلك لا جرم كان اللازم تفسيرها على وجه يجمعها بان يقال انها عبارة عن اجتماع الفعل
لجميع الاجزاء والشرائط التي لها دخل في ذي الطلب بعمومه لوجوب الندب او لما يقوم مقامها كقيام الايماء
مقام الركوع والسجود والتيمم مقام الغسل والوضوء في محله وهكذا اذ تكون الصلوة الصحيحة مثلا عبارة عن كل
من الاحوال المذكورات وما ذكرنا من الارادة هذا المعنى من الصحة من نفسها حيث ادرجنا فيه قولنا بحسب احوال
المكلفين لا ان ما ذكرنا هنا عدول عما قلنا هناك من عدم الاشكال في ذلك اصلا ولا في ان اتصاف كل من
من المذكورات بالصحة الى معنى جامع موجود فيها فيستلزم تعدد جهة الصحيح ذكر الوضع الا ترى
ان الطبيب لو اخترع معجونا مركبا من اجزاء وشرائط ووضع بازائه لفظا مخصوصا وفرض اختلاف في
كيفياته بالاضافة الى الاشخاص والاحوال لا يلزم تعدد في الجهة والوضع وبذلك يظهر ان ما زعمه جماعة
من الاعاظم منهم بعض الاساطين من لزوم الوضع على القول بالصحيح ليس بصحيح لما عرفت من منع لزوم
ذلك واما المراد بالاعم فيحتمل ان يكون ان الشارع بعد ان اخترع هذه الماهيات التي لا اشكال في
صحتها من حيث هي ماهيات لا حظ مركبا من جميع الاجزاء ووضع بازائها او استعمل فيها الفاظا خاصة
من غير اعتبار استجماعها الشرائط وعدمه فيكون الاعمية بالنسبة الى الشرائط ويكون الماهية عبارة عن
الامر المركب من الاجزاء الجامع مع وجود الشرائط ومع عدمها او من غير وجه يكون الشرط خارجا عن
المسمى بالمرة وان يكون المراد ان الشارع وضع هذه الالفاظ بازاء المركب الناقص الجامع بين الاقل و
الاكثر على وجه يكون الاجزاء بتمامها ملحوظة في المسمى حتى انه لو اتفق العثور على اعتبار بعض الاجزاء في

المسمى لكشف دخوله فيه من اول الامر وعليه فيكون الاعمية بالاضافة الى الشرائط والاجزاء معا ويعبر عنه وكلا
بعض اهل العصر بالاعمي الاعمي او الاعمي الاركاني وعن الاول بالاعمي الاخص واما الاعمية بالنسبة الى الاجزاء و
الاخصية بالشرائط فهو وان جاز احتمالا عقلا لا يمكن تنزيل القول بالاعم عليه وان يكون المراد من كون اللفظ موضوعا
للاعم جملة من الاجزاء والشرائط ما يتقوم به الماهية في العرف من غير تعيين لما يتقوم به ويعبر عنه بالاعمي الاخص
فهذه وجوه ثلثة ذكروها في معنى الاعم ولكن الانصاف عدم صحة تنزيل قول الاعمي على شيء منها اذ يرد على الاول
ان الالتزام ببقاء الصدق حقيقة حال فقدان الشروط كلا او بعضا مما لا ينبغي صدوره عن احد ضرورة ان الشروط
وان كانت خارجة عن المسمى الا ان التقيد بها داخل فكيف يبقى المقيد بعد زوال القيد وعلى الثاني
فيقال الموضوع له هو القدر الجامع بين الاقل والاكثر بناء على اعتبار جميع الاجزاء في المسمى بناء على ما هو الظاهر
من ارادة جملة معينة من الاجزاء بخصوصها لا جملة منها على التبادل حتى لا ينافي اعتبار الجميع في المسمى والا
فيرجع الى ما سنذكره من المعنى وابطال الصحيح على تقدير ارادة جملة من الاجزاء بخصوصها من لزوم التناقض بين
القول بكون ما عداها من الاجزاء من الاجزاء وعدم دخولها في المسمى لان معنى كون شيء جزء الشيء دخوله
وحقيقة عدم اعتباره في شيء جزء منه وحينئذ فلا يحتاج الى البيان فقط ولا يحتاج الى البيان انه
يكون تلك الاجزاء من اجزاء الفرد لا من اجزاء المسمى والاعراض المذكور يرجع الى الثاني وينظر الى المعنى الاول
غير غريب كما سنشير اليه على ان القول بعدم بقاء المسمى عند انعدام بعض الاركان الخاصة التي هي الموضوع له
هنا الوجه ما يشهد الوجدان على خلافه لبقاء الصدق العرفي على تقدير انتفاء كل جزء من الجملة المعينة
المجعولة موضوعا لها وعلى الوجه الثالث ان الموضوع له على تقديره امر مجهول لعدم توقف الصدق
العرفي على تعيين الموضوع له كما هو المشاهد في العرف كذا قيل وقد يقال ان لزوم الجهالة ان اريد
بها الجهالة المطلقة فلا نسلم الالتزام بها وان اريد بها مجرد عدم تعيين الموضوع له بجميع اجزائه وكيف
كان فالمختار عندنا ان المراد بالاعم ان الواضع وضع هذه الالفاظ بازاء معان ملحوظة

ما اعتبر فيه من الاجزاء والشرائط على سبيل التبادل بحيث يكون ذلك القدر المعين المعلوم من حيث المقدار
لا من حيث الخصوصية متحققا تارة في ضمن المقدار المعلوم واخرى في ضمن اخر وذلك لا يستلزم انتفاء المسمى بانتفاء
بعض اجزاء ذلك المقدار كما هو قضية اعتبار الاجزاء على وجه التبادل لا على وجه الخصوصية وبعبارة اوفى لا
تنافي بين كون جميع الاجزاء ماخوذة في المسمى على الوجه المذكور وبقاء المسمى حال انعدام بعضها لان الاجزاء
المنعدمة لم تكن من اجزاء الفرد لا من اجزاء المسمى وينظر الى المعنى الاوضاع عرفية منها الفاظ البيت الموضوع
للمركب من الهيئة الموجودة في العادة المتقومة تارة بالمشتمل على الجدران والاركان والغرف والسرداب
والحياض والرواق والابواب وغيرها مما يكون محسوبا من اجزاء البيت لكان موجودا واخرى بالمشتمل
على مجرد الجدران والسقوف والاركان وثالثة في ضمن الاقل او الاكثر حسب اختلاف البيوت فانه من الواضح وجود حقيقة
البيت في جميعها ومنها الفاظ الحمام والمسجد والمدرسة والسوق والبستان والسرير والانسان وغيرها من
المركبات الخارجية الصادقة تارة مع الكل واخرى مع الاكثر ومثلها الاعلام الشخصية لبقاء المسمى مع عدم
الصدق لانتفاء الطارية عليها من المهد الى اللحد من الزيادة والنقيصة وليس الا لكون الوضع فيها على ما قررنا
ومنها اجزاء الصلوة المتعددة المتصورة على اقسام اربعة قسم يكون مستحبا نفسيا لا اختصاص له بمحل
دون محل كالصلوة على النبي واله عليهم السلام عند سماع اسمه الشريف في الصلوة الا انه ليس من اجزاء الصلوة
في شيء بل انه ابراج واقع فيها وقسم يكون مستحبا في الصلوة لا في محل الاستحباب الخاص بها كالدعاء او ربيعه وكذا
من المواضع في الوتر وهذه الثلاثة المذكورة مستحبة غير محسوبة من الاجزاء التابعة بل مستحب في مستحب وقسم يكون مستحبا
في واجب كالقنوت في الصلوة وقسم يكون واجبا في مستحب ويمكن جعل القنوت مثالا لا تفاقه على ان
يكون اصل ماهية الصلوة ذات فردين ناقص وهو الا قنوت فيه وكامل وهو ما فيه القنوت ويكون الاتيان
بالناقص في ضمن الكامل مستحبا نظير التخيير بين الاقل والاكثر مع كون الجزء الزائد الموجب لتحقق الاكثر مستحبا
وهذان القسمان نظير لما نحن بصدده فتامل رابعها في بيان ثمرة النزاع فنقول ذكر القوم لذلك ثمرات

لا تخلو جملتها عن الاشكال ونحن نذكر جملة منها ثم نشير الى بيان الكلام الى جملة منها مع ما فيها فاعلم ان ثمرة النزاع
هو الترتبة على المجمل والمبين فلو شك في مدخلية شيء في العبادة شرطا او شطرا فعلى القول بالصحيح كما هو
الصحيح يصير اللفظ الموضوع لتلك العبادة مجملا لا ينفع ولا انه يصح الاجماع ان الشك المذكور يوجب الشك في
صدق العبادة المجردة من ذلك المشكوك كما هو قضية اتحاد الموضوع له والمطلوب على مذهبه فيكون
الحكم المتعلق بتلك العبادة كالحكم المتعلق بالمجمل الا بدل الا ان لا يقول بالاشتغال او بلزوم الاتيان بكل
ما شك في مدخليته في الماهية كما هو قضية استقلال العقل بوجوب تحصيل البراءة اليقينية بعد ثبوت الاشتغال
اليقيني ويقول بالبراءة لعدم ثبوت الاشتغال بازيد مما ثبت الاشتغال به فلا يجب الاتيان بالمشكوك لعدم
ثبوت الاشتغال به والاشتغال اليقيني انما يقتضي البراءة اليقينية عما ثبت الاشتغال به وليس المراد من التمسك
بالبراءة نفي وجوب المشكوك فيه في الواقع او اثبات ان المامور به هو الماهية الخالية عنه واقعا او ظاهرا
لوضوح عدم صلوحها لذلك كما بين في محله بل المراد بها مجرد نفي العقاب من قبل ترك المشكوك فيه لو كان
واجبا في نفس الامر كما انه ليس المراد باصالة الاشتغال على القول به اثبات ان المامور به هو الجامع للمشكوك
فيه او نفي مطلوبية الماهية الفاقدة له بل الغرض ان الاتيان بالماهية الجامعة للمشكوك موجب للامتثال
اليقيني ولو كان المشكوك فيه غير واجب وبالجملة على القول بالصحيح يمكن الاخذ باصالة الاشتغال ويمكن الاخذ
باصالة البراءة ونحن قد حققنا في مسئلة الدوران بين الاقل والاكثر ان محل البحث القول بالبراءة والتكفل
لبيان ذلك بالازيد عليه هو باب ثالث ويتوهم اختصاص الاشتغال بالصحيح والبراءة بالاعم لا محل لها كما
سيأتي ان شاء الله تعالى واما على القول بالاعم فالمتعين الاطلاق لا اجمال فيه لان المفروض عليه احراز صدق الاسم حين وجود
الامر المشكوك فيه عند العرف والشك في مدخلية ذلك الامر لا يؤثر شيئا في حصول الامتثال به وبعد وجود
الاطلاق يكون محكوما على حصوله والتاثير للشك المذكور الا انه كشف عن الوجود الخاص الجامع للجميع
الامر المشكوك ثابت ام لا فلا يتمسك في نفيه بالاطلاق ولتحقق مطلوبية الماهية بدونه وبعبارة اخرى الاطلاق

الاسم بالنسبة الى الماهية المجردة من ذلك الشيء موجود وكلما كان الاطلاق بالنسبة اليه موجودا يكون مطلوبا محصلا
للامتثال ولا يصح التمسك على هذا بالعدم الاطلاق من الاصول ما دام الاطلاق باقيا توافقت معه البراءة والاصالة العدم
او تخالفت كالاشتغال والاستصحاب بما هو ظاهر من ان الدليل الفقاهتي لا محل له بعد وجود الدليل الاجتهادي وما
زعمه بعض من التمسك بالاصول العدمية بعد تسليم الاطلاق بناء على النسيان او عدم تحقق مجاري الاصول ودونها تامر
في جملة جماعة من القول في الكتب الفقهية في تقديم الاصل والعمومات او الاستصحاب والاطلاقات كما هو التداول
في كتب ذوي الرياض وبعض جماعة من معاصرينا الا ان الصحيح كلامهم وجهان لا ينبغي ذكرهما الان ولعل الامام
ان اللفظ على القول بالصحيح يصير بعد الشك المذكور من باب المجمل فيكون الحكم فيه هو الحكم فيه وكل على رايه وعلى الاعم يكون
من باب المطلق فيجري فيه ما يجري عليه فان كان شرائط العمل بالاطلاق موجودة من الورود في مقام البيان وعدم
كونه ناظرا الى الاتيان بحكم اخر وعدم طرو التقييدات الكثيرة عليه او تقييده بامر مجمل فيعمل به كما في سائر المطلقات والا
يكون مجملا عرفيا وهو كالمجمل الذاتي في جريان المذهبين فيه فظهر عدم استلزام القول بالصحيح للاشتغال او
الاعم للبراءة بل يمكن المصير الى الاول على الثاني والى الثاني على الاول ومن هنا ظهر ان ما نسب الى الاستاد البهبهاني
من وجوب المصير الى الاشتغال على الصحيح والى البراءة على الاعم في صورة الشك في مدخلية شيء في ماهية
العبادة ان كان مبنيا على منافاته في مسئلة البراءة والاشتغال من ترجيح القول بالاشتغال ولعله بالاصمة
في المقام كما هو ظاهر فغير خاف لما حققناه وان لم يكن اصلا بني عليه من جهة ما عن افادان كان في ضمنه
ان اصل الثمرة بين هو هذه كما توهم بعض كما لا يخفى عليه ما اشرنا اليه فلا بد من التامل في كلامه
نعم هنا كلام اخر اتى في ذلك وهو ان الاعمي لا يمكنه التمسك بالاطلاق على الاطلاق كما عرفناه المراد
وقد يكون الشك في جزئية شيء ثابتة في بقاء الاسم بدونه لكون بعض الاجزاء من مقومات حصول الاسم الماهية
وهو غاية الجودة الا انه مجرد فرض لا تحقق له في الخارج لان كل جزء فرض من اجزاء اصل الصلوة مثله كالركوع
والسجود والتشهد والتسليم فنحن نرى بقاء المسمى بدونه في نظر العرف ولا تخلو من تامل هذا ثم ان هنا امورا

لا بأس بالاشارة اليها الاول انه هل يمكن على القول بالاعم التمسك بالاطلاقات فيما نحن فيه الآن اي نفي الاجزاء
المشكوك مدخليته في العبادة كقوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام ونحو ذلك من العمومات
واشباه ذلك من الاوامر ام لا وجهان وبعبارة اخرى هل شرائط العمل بهذه الاطلاقات موجودة حتى ينفي بها ما نحن فيه مدخلية الامر
المشكوك ام لا والمسئلة وان لا تخلو من اشكال الا ان التحقيق عندنا هو الثاني والذي يدل عليه ان هذه الاطلاقات
بين وارد في مقام اصل تشريع الحكم وبيان جنس التكليف على سبيل الاجمال والاهمال كالآيات المشار اليها وبين
وارد في مقام الترغيب والحث والترهيب والمحافظة على التكاليف الشرعية او في مقام الوعظ والتأكيد كاكثر
من الآيات والاخبار التي يمكن ذكرها في الاوامر المتعلقة من العبادات وظاهر ان كل واحد من القسمين لا ينفع التمسك
بها لما ستعرف في محله ان من شرائط الاخذ بالاطلاقات ورودها في مقام البيان وعدم كونها على الاهمال
والاجمال ومن هنا لا يكاد ينقضي تعجبي من جماعة من مشايخ العصر قدس سرهم الحاكم من التمسك في عدة من الاحكام بهذه
الاطلاقات في الفروع الكثيرة الخفية في ابواب الفقه مع اشتراطهم العمل بالاطلاق بما ذكر في اصولهم وهل هذا
الا التناقض بعد وضوح ابتلاء الاطلاقات باحد الامرين المانعين عن صحة الاخذ بها فذلك الا الذهول
عن كلامهم في الاصول او لبيان اشتمال الاطلاقات على شرائط العمل كما شاهدناه من الثاني في غير موضع
من الفقه من بعض الفحول ولعل بعض من لا خبرة له يعترض بذلك فليتق بالتتبع ودقيق النظر في
هذه الاطلاقات وجوه اخر منعه لا غرو في التمسك بها مطلقا منها ان هذه الالفاظ الواقعة في
الطلب مقيدة بالصحة لا محالة لما عرفت سابقا من اطباقهم على ان المطلوب لا يكون الا الصحيح وقضية ذلك
فما هو المشكوك في مدخليته شيء في العبادة على كلا القولين اما على الاعم فلعدم العلم باطلاق
الصحيح بدون الاتيان بالامر المشكوك فيه لان قضية الشك في مدخلية ذلك عدم العلم بحصول المأمور به كما هو
الشأن في التكاليف المتعلقة بالامور المبهمة الاترى انه لو قال الامر اكرم الرجل العالم لم يحصل الامتثال بالاتيان
مع عدم الاتيان بقيد العالمية ومن الواضح وجوب تحصيل العبد الموقوف على تحصيل العلم بلا خرية الا انها

ذات التقيد

ذات التقيد ونفس التقيد كما هو قضية اقتضاء الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية الموقوفة على تحصيل العلم بالقيد الموقوف
على الاتيان بالامر المشكوك فيه واما على الصحيح فلعدم احراز اصل الطلب بدون الاتيان بالمشكوك فيه كما هو قضية
حاق معنى الوضع للصحيح نظير عدم احراز اصل الوجوب في المثال المذكور بعد ثبوت انه على كلا القولين لا مناص من
... من الاطلاقات ولزوم الحمل للفائدة الاشتغال وهو المطلوب والجواب انه وان كان قد يتوهم صحة
ما ذكر الا انه عند الدقة مغالطة محضة ... اولا ان الفحص ... بالاطلاقات فلا بد ان لا يصح التمسك بشيء
منها في شيء من المقامات القطع بتقييد الطلب فيها بما يوجب حصول الغرض الامر فلا يصح التمسك بالاطلاق
في المحكم اذا شك العبد في تعدد الحكم او في اشتراطه بشخص خاص او مكان خاص او وقت خاص او نحو ذلك
لان المطلوب بالمطلوب هو الحكم الذي يترتب عليه الاثر الذي يحصل به الامر وان الحكم الطلب والتخيير ... المطلوب
لم ينظر مع ان السيرة تشهد بصحة التمسك بنحو هذا الاطلاق في مثل ذلك كما لا يخفى على من له ادنى انس بالمحاورات
العرفية وثانيا بالحل وهو انه ان كان المراد من كون الصحة قيدا حقيقة اصل مفهوم الصحة العبادة ففيه
ما تقدم من ان الصحة التي هي موافقة الامر الموقوف حصولها على حصول الامر لا يعقل اخذها في موضوعه لاستلزامه
المحذور المتقدم ثم كيف لا تتوهم منافية لما اسلفناه من نفي كون الصحة قيدا على القول بالصحيح وان كان المراد
مصداق الصحة العبادة يعني ان المطلوب الصلاة المأمور بها مثلا هو الصلاة الواجدة لجميع ما يعتبر
فيها من الاجزاء والشرائط كما هو معنى الصحة على ما عرفته ان هذا خلط بين الوصف الانتزاعي والمصداق المطلوب
وبين الوصف المأخوذ في اصل الوضع والذي يمنع من التمسك بالاطلاقات هو الثاني دون الاول
قبيل الاول وان احدهما من الاخر وان فرض انه ضروري من الوصول الى كنه ذلك فما نحن فيه من
حيث انعام المقتضي المجمل منها ان القائل لو قال اعتق رقبة وعلمنا من الخارج انه لا يعتق الا بالمؤمنة
شككنا في ذلك في اعتبار الايمان من الاسود فانهم يجمعون على التمسك بالاطلاق في اثبات كونه مجزيا وينكشف
من الامر ضابط الجواب انه من اصدق الموارد بالتقريب الذي يتفق عليه هناك انا اشد وضوحا ان

هذه الاطلاقات قد قيدت في الشريعة بقيود كما شاهدت في الامر بالصلاة مثلا وقد ادلتها في الاطلاق مع نقلها
بالاستقبال والستر واباحة المكان واللباس والطهارة الى غير ذلك مما لا يحصى من القيود وظاهر ان كثرة التقييد
توهن الاطلاق وهم لا يصح الاخذ به بل يجب المصير الى الاشتغال والجواب عنه اولا ان هذا دعوى لا شاهد عليها
لا يعني انه لم تقيد بشيء او ان التقييد فيها تقليل من نكر بل يعني ان هذه التقييدات لم تبلغ الى حد يمنع
من الاخذ بالاطلاقات وتوكد كثرة كما يقتضيه بعد الرجوع الى الادلة اشتهارا مثل الحروف في العمومات دون
الاطلاقات وثانيا ان هذا الوهن فانما يسلم في مثل هذه الاطلاقات وظاهر المستدل عموم المنع كما لا يخفى ومنها
ان هذه الاطلاقات قد قيدت بالقيدات المجملة فان عدتها الاوامر المتعلقة باحر وامر المؤمن مع انها قد قيدت
بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي ونحو ذلك عند الصلوة التعليمية نماد هكذا اصلي وظاهر ان صلوته وكذا صلوة حاكم
عليه لنا وتشتمل على ... في محله ان التقييد بالمجمل يوجب الاجمال في المقيد ومعه فكيف يسوغ الاخذ بالاطلاق
والجواب المنع من تقييدها بالمجمل واما الخبران فالجواب عن التمسك بالاول هو منع بلوغ دلالته الى حد يمنع من
الاخذ باطلاق الامر بالصلوة بالتقريب الذي في العام والخاص انتهى ومن التمسك بالثاني ان دلالته على ما
رامه الخصم انما تتم لو كان الامر فيه للوجوب وليس كذلك بل المراد به الندب لا لكون الامر حقيقة فيه بل للقطع
بان الصلوة التي صلاها حماد لم تكن فاسدة قطعا حتى يسئل عن صحتها وانما كانت ناقصة من بعض جزئه
الغير المفسدة فسئل من الكاملة وتحسينه كما يدل عليه وضوح عدم وجوب خصوص صلوة حماد المشتملة على
المستحبات على المكلفين الامر الثاني قد تبين ان القول على الصحيح يصح بحكم عدم جريان ما كان من القول بالبرائة
او الاشتغال على الاختلاف وان الحق هو القول بالبرائة وانه على الاعم يؤخذ بالاطلاق وان ما تكلم به بعضهم
من تعين الاشتغال على الصحيح والبرائة على الاعم لا يخفى علي ما لا يرد عليه الا انه قد سبق الى بعض الاوهام
ان اللازم على الصحيح هو المصير الى الاشتغال وان من اراد في اصل مسئلة البرائة والاشتغال على البرائة ظنا
منه ان اختلاف العلماء في تلك المسئلة انما هو فيما اذا كان الدليل لبيا كالاجماع ونحوه واما لو كان لفظيا كما في محل

المجمل

الجمال فلا مرية في تعين الاشتغال ولم نظفر له على مستند يمكن ان يكون الاحتجاج له بان الشارع قد علق الحكم على
مدلول اللفظ وهو يقتضي ان يكون الواجب على المكلف احراز المدلول والعلم بحصوله في الخارج على وجه يمكنه ان يقول
انه اثبت بالامر المتعلق وظاهر انه لا يمكنه العلم بحصوله في الخارج على هذا الوجه الا مع الاتيان بالامر المشكوك فيه
مثلا ان تعلق الوجوب على الصلوة يقتضي وجوب الاتيان بما يكون صلوة بحيث يمكنه ان يقول اتيت بالصلوة
ومعلوم انه لا يمكنه ان يقول بذلك مع ترك السورة المشكوك جزئيتها وهو المطلوب وفيه انه لا يخفى حزازة
ان حصر النزاع في تلك المسئلة مع لبية الدليل مما لا يساعده دليل بل الدليل على خلافه من اثبات اللفظ بوجود
من عموم العناوين والاقوال الادلة والثمرات كما لا يخفى على من راجعها فضلا عن المتتبع في كل من المقامين
والتوجيه ان الشارع قد علق الحكم على مدلول اللفظ الخ فمغالطة واضحة لان الحكم لم يتعلق بمدلول اللفظ من حيث
كونه مدلولا بل بالامر النفس الامري مع قطع النظر عن كونه مدلولا غاية ما في الباب ان اللفظ من حيث كونه دالا
لتشخيص المدلول يستكشف منه المراد كما هو الشأن في جميع الاحكام المتعلقة بالعناوين التي يستكشف عنها
بالالفاظ وظاهر ان قضية التعلق باصل المدلول الذي هو من قبيل المعاني الحيال ان يكون كالدليل اللبي في
المقامين فلان المعنى معقولية الطلب نعم لو فرض مقام تعلق الطلب فيه بمدلول اللفظ بعنوان كونه مدلول اللفظ
على وجه يكون الواجب على المكلف الاتيان بالصدق عليه ذلك العنوان فلا مضايقة من القول بالاشتغال
بل العدم الم يخالف فيه احد الا ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل وما زعم البعض المذكور من تعين الاشتغال على
القول بالصحيح انما يصح لو كان اصل مفهوم اللفظ مبينا ودار الامر فيه بين الاقل والاكثر في مصاديقه او حصل الشك
في ان الذي يصدق عليه ذلك المفهوم ام لا واما اذا كان اصل المفهوم غير متضح كما هو المعنى فتوهم ان اللفظ
المطلق يحمل على ما يتحقق به صدقه فلا اشكال في عدم تعين الاشتغال في نظر ذلك ما اذا امر الطبيب بشرب المرد
والهليلج المريض مع المرد والمقام من هذا القبيل لا من قبيل شك المريض في صدق المرد على الشيء الفلاني
وفيه بان الك هنا توهم الخصم حيث ان الامر فيما نحن فيه من باب الشبهة المصداقية وان هذه الماهية الخاصة

للامر المشكوك فيه ما يصدق عليه الاسم ام لا فعلى الاعم معلومية اصل المفهوم وشك في جزئية وضوح المفهوم من حيث هو لا
انه واضح والشبهة مصداقية والمحصل انه قد اتضح عندك امكان اجراء القول بالاشتغال مع الاعمى في القول بالبرائة
مع الصحيحي على ما ذكرناه من الترتيب هذا وهو عمدة ما ذكروها من الثمرات وقد ذكر لها ثمرات اخر منها جواز اجراء اصل
العدم فيما اذا شك في دخل شيء في العبادة على الاعم تعبدا وانه بعد يصدق عليه الاسم كما هو قضية وجود الاسم
فانه يكون للماهية الفاقدة لذلك المشكوك من مصاديق المامور به وعدم امكان اجرائه على الصحيح لعدم العلم
بكون الفاقد به وما لها هذه مامور به بل انما هي بعد ما تمكنه من اجراء الاسم من الحصر في الطرق العملية اصل الاشتغال
الموجب للاتيان بالامر المشكوك فيه ويترتب على ذلك كون الشك في التكليف على الاعم وفي المكلف به على الصحيح
من المزيد في عمله بعينه كجميع البرائة في الاول والاشتغال في الثاني لاجرم يجب على الاعم الاخذ بالبرائة
وعلى الصحيح الاخذ بالاشتغال والجواب عنه يظهر مما مر من تساوي القولين في الاخذ بالاصلين بل قد عرفت امكان
القول بالصحيح مع البرائة وبالاعم مع الاشتغال بالترتيب السابق كما عرفت ايضا منع اول الشك على الاعم الى
وعلى الصحيح الى المكلف به بل يمكن تصوير العكس على ما مر واما ما قد يجاب ايضا من عدم جريان الاصل
لعدم اجراء الاسم لعدم جريان الاصل وعدم استلزام وجود الاطلاق فساد التمسك به على الاطلاق فيما
قد تقدم من اول الامر على الصحيحي الى الامر بالمجمل الذي هو العرف فيه هو البرائة ومن ان شرط العمل بالاطلاق
غير محرز في جل الاطلاقات لو لم نقل في كلها لما عرفت من ابتدائها باصلها المنتهي الى منع عمل
في فساد ما زعمه بعض المعاصرين بعد الموافقة لما ذكرناه من تساوي المذهبين في الاخذ بكل واحد من الاصلين
من تقليل الثمرة مثولا ... النفي والاثبات ... وجه الفساد عدم مدخلية التقليل الذي ذكره في
الحكم بالثمرة بل الوجه فيه ما اشرنا اليه وقد يجاب عن الثمرة المذكورة بان الحق جريان الاصل على المذهبين
فكيف يجاب ... وفساده ويجيء لوجوه كثيرة بينة الضعف وفي ان اراد امكان جريان الاصل
بما ذكرنا من الترتيب فيعم الوفاق وان اراد وجوب البرائة عليها فظهر من بياننا السابق ابقاءه هنا

كلمات اخر واهية اخر واهية لا يعدو في التوضيح لها ومنها حصول برائة الذمة لمن نذر ان يعطي درهما لمن صلى
باعطائه الدرهم على الاعم وعدم حصولها على الصحيح لاحراز تحقق الهيئة على الاول وعدمه على الثاني بل يجب على
الصحيحي الفحص عن صحة صلوته وربما يجعل ذلك دليلا على الاعم استنادا الى الاطباق على عدم لزوم الفحص وحصول
الوفاء بالنذر على المذهبين وانت خبير بان ذلك لو سلم يرجع الى الانصراف في النذر الى الاتيان بالنوع الصحيح
فالفحص عن الصحة لازم على القولين من هذه الجهة واما ثانيا فلان القول بعد تسليم عدم الانصراف فان الوفاء
بالنذر يتحقق بالاعطاء من دون فحص على القولين اما على الاعم فلما ذكر من احراز صدق الصلوة واما على الصحيح
فلقاعدة حمل فعل المسلم على الصحيح ولعل منشأ الاطباق على حصول الوفاء بالنذر بعد وضوح الانصراف هو
ذلك لا لاجل القول بالصحيح او بالاعم ومنه يظهر فساد جعل ذلك دليلا على الاعم لو تنزلنا عن دعوى الانصراف والا
فكون جعله دليلا على ذلك فاسد من جهتين والقول بان قاعدة وجوب حمل فعل المسلم على الصحة انما
يدل على الصحيح الفاعلي لا الواقعي وان ما ذكر من حصول الوفاء بالنذر على القول بالصحيح تمسكا بهذه القاعدة
انما يصح على الثاني ومفاد الاخبار التي هي مدرك القاعدة هو الاول ... التحقيق ان
تلك الاخبار من قوله ضع امر اخيك على احسنه وقوله كذب سمعك وبصرك عن اخيك ونحو ذلك
الاخبار هو الصحيح الفاعلي لانه الاحسن ولانه يلزم ان لا يبقى للطلب سوق على تقدير ارادة الفاعلي
لذلك زيادة توضيح في محله ان شاء الله تعالى واما ثالثا فيمكن ان يقال ان الثمرة المذكورة في
وعدم الاطلاق للصحيح والاعم ومنها جواز الاقتداء بمن يرى ... بعدالته على الاعم من دون فحص
عن مذهبه ... وعدم جوازه قبل الفحص على القول بالصحيح لاحتمال المخالفة في مذهب المأموم مع مذهب الامام
في المسائل المتعلقة بالصلوة وفيه ما لا يخفى ضرورة ان الائتمام لا يجوز الا بعد العلم بصحة صلوة الامام
بلا فرق بين المذهبين في لزوم الفحص عن صحتها ودعوى جواز الائتمام على الاعم من دون فحص
فيها ملزوما على ان العبادات في هذه الثمرة ايضا بعد الفحص على ما ذكرناه هو الاطلاق وعدم الاطلاق ...

من كفاية الاقتداء على القولين من دون فحص استنادا الى ان المقدار اللازم هو كون صلوة الامام صحيحة عنده
لا عند المأموم ايضا وهذا المقدار يحرز بقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة ... اذ بعد وضوح ...
الصحة عند الامام في صحة الائتمام لعدم دليل ... ما اوردنا اليه من ان مفاد الاخبار هو الصحيح
الفاعلي لا الفاعلي كما لا يخفى على من امعن النظر فيها ومنها انه لو حلف ان لا يصلي في مكان مكروه يتحقق
على الاعم بمجرد الاتيان بالصلوة فيه ويتوقف حصوله على القول بالصحيح على تحقق الصلوة على الوجه الصحيح وربما
يستدل بذلك ايضا على فساد القول بالصحيح استنادا الى انه يلزم ... من ثبوت الحنث نفيها ...
الفعل ... بالحلف ان لا يصلي الصلوة الصحيحة يتوقف حصول الحنث على تحقق الصلوة على الوجه الصحيح
ايضا والحل ثانيا بان المراد هو الصلوة الصحيحة لولا النهي الاتي من قبل الحلف ومنه يظهر فساد الاستدلال
به على الاعم وتمام الكلام في ذكر الادلة هذا ولعلما اما وان انكرنا ترتب النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية
بالترتيب الذي عرفت مع اشكال فيه في الجملة الا انا نفرض الكلام في المسئلة على ثبوت الوضع ونتكلم
في الادلة الاتية على هذا التقدير جريا على ممشى الاكثر وتحرزا عن تطرق الاختلال على اوضاع ...
وكلماتنا في بعض المقامات المتقدمة كانت مبنية على هذا ايضا فلا يتوهم التناقض بينهما اذا عرفت
الامور المذكورة فنقول اختلف العلماء في ان هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة
على اقوال احدها القول بالوضع للصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط ونسبه ... الى جمع من فضلاء
العصر ... الصحيح ... هذا القول الى السيد والشيخ والعلامة ... والعميد ... في المنية
والشهيدين في القواعد والمسالك وشارح الوافية بل حكي عن اكثر المحققين بل هو مختار المحققين من
العامة ايضا كابي الحسين والقاضي عبد الجبار بن احمد والحاجبي والعضدي على ما حكي بل ... ويعض من
من المحصول وغاية السؤل ان هذا مذهب الاكثر الا ان ما صرنا اليه في المحصول بعد اسناد انكار ...
شرعية الى القاضي والقول بها الى المعتزلة ... وعندنا ان الاسماء الشرعية كلها مجازات لغوية ...

من ارادة النبي ما حكي عنه بعد وضوح عدم صحة استنادها وذلك من الاسناد الاتي في ذكر ... فقد وافق
المذكورين ايضا غير واحد من افاضل المتاخرين وبعض جماعة من المعاصرين ثانيها القول بالوضع للاعم
بالاضافة الى الامرين من غير اعتبار ما عدا ما يصدق معه التسمية عند المتشرعة ونسب بالاعم ... العلامة
في النهاية ايضا وولده في الايضاح والتهذيب وفي المنية وثاني الشهيدين في التمهيد ... وشيخنا البهائي
والفاضل ... في الذريعة والمدارك وجامع المقاصد من اصحابنا والقاضي ابي بكر وابي عبد الله
والبصري من مخالفينا ثالثها التفصيل بين الاجزاء والشرائط بكون الوضع للصحيح بالنسبة الى الاجزاء وللاعم
بالاضافة الى الشرائط ... بالصحيح الاعم ... بعض الناظرين رابعها التفصيل بين الفاظ العبادات
والمعاملات بدعوى الوضع للصحيح في الاول والاعم في الثانية عزي الى الشهيد خامسها التفصيل بين الاجزاء
والشرائط بكون الوضع للصحيح في الاجزاء والتوقف بالنسبة الى الشروط وهو المحكي ... فهنا مقامان
الاول في ذكر الدليل على الوضع للصحيح في الاجزاء ويدل عليه وجوه الاول وهو المعتمد ... بعد رجوع
الى الوجدان ان الذي دعى الشارع الى اختراع الماهيات الشرعية بل الى وضع الالفاظ لها على القول به
الى الوضع للصحيح بالمعنى الذي عرفت وتوضيح ذلك انه بعد الفراغ عن اثبات اصل وجود ماهيات مستحدثة
في الشريعة ... لمن انكرها كالقاضي ... الاشكال في كثرة تداول هذه الماهيات في الشريعة
وشدة الحاجة الى التعبير عنها ببيانها وبيان اجزائها وشرائطها والاحكام المتعلقة بها فالحاجة الى
التعبير عنها ووضع الفاظ بازائها كما هو قضية الحكمة ضرورة ان الوضع ... اسهل طرق التادية ...
الوضع من تفهيم تلك المعاني والتعبير عنها بالالفاظ المجازية وان كان ممكنا الا انه موجب ...
الاتيان بالقرينة في هذه الاستعمالات الكثيرة لا يبعد تجاوزها عن حد الاحصاء كما ان التعبير عنها بتعداد
اجزائها كان يقال بدل الامر باصل الصلوة كبر واقرا الحمد واقرا السورة واركع واسجد الى غير
الاجزاء مما لا نقطع بخروجه عن قانون الاستعمال وما يتوهم من منع ... ما ذكر على كون الوضع للصحيح لان ...

تلك الهيئات واشتداد التعبير عنها لا يقتضي بالوضع لخصوص الصحيح منها لعدم تسليم تداولها بخصوصها وانما
يقتضي الوضع للمعنى الاعم الذي هو المتداول فناشئ من عدم الوصول الى كنه ما قررنا لوضوح ان مدار المهمة في الشريعة
المنكشف تداوله في لسان الشارع والمتشرعة الذي ابتلى بجعل الاحكام الواردة في الكتاب والسنة واستعمالها
ليس الا خصوص الصحيحة التي هي دعائم الشريعة ومناط المثوبات الاخروية وظاهر ان هذا كما يقتضي ضرورة
على الصحيحة يقتضي ضرورة الوضع عليها ايضا بعد انفهام قضاء الحكمة التي هي كبرى هذا الدليل كيف لا والمحبوب من
العبادات والعقود من الشرعيات هي تلك وهذا بخلاف الحال في الفاسدة فانها خارجة عن العبادة بل
في انواع البدعة مع عدم اتفاق الاحتياج في اغلب الى التعبير عنها ويكون الوضع للاعم ولما هذه لغوا لا
من الحكيم على الاطلاق ومما يدل على ما حققناه او يؤيده ان اسامي المركبات الخارجية المخترعة في الصنايع والحرف
كالمعاجين عند الاطباء واسامي الالات عند النجار والحائك ونحو ذلك من الماهيات المتداولة تعدادها انما
موضوعة بازاء الماهية الجامعة لجميع الاجزاء لا الجامع بين الاقل والاكثر فان التتبع في امثال ذلك يورث الظن القوي
لو نزلنا عن حصول العلم بكون الحال على ما ذكرنا وان كان قد يحكى الخدشة في منع التعويل على مثل هذا الاستقراء
في امثال المقام وان المذكورات من قبيل المعاملات وتحمل الغرض من مقولة العبادات الا ان الذي يسهل
الخطب كون الغرض بها تقوية الدعوى لا الاحتجاج على الدعوى وان خفي لك اشتباه في صدق المقال مع
وضوح الحال فاختبر من نفسك اذا اخترعت ماهية مركبة واردت وضع لفظ لها هل ترى من نفسك الوضع
لتلك الماهية المستجمعة لجميع ما اعتبرت فيها من الاجزاء او للقدر الجامع بينها وبين الاقل والاكثر لا اظنك في ريبة
من الالتزام بالاول وذلك اذا عرفت هذا فاقول مع ما سمعت من ان الاوضاع خصوصا الشرعية منها كالاحكام
الشرعية توقيفية ولزوم تلقيها من الواضع بنصه او باعمال القرينة من العلائم لا استعلامه بل لزوم تلقي
الاحكام الشرعية من الشارع باحد هذين الوجهين اللذين لا شبهة في حصرها في الوضع [illegible] وكون الاوضاع
العرفية في مخترعاتهم المركبة هي المستجمعة لجميع الاجزاء لا يستلزم كون الاوضاع الشرعية [illegible] بان [illegible]

الاوضاع

الاوضاع انما هي في الالفاظ التي لا سبيل الى استعلام الحال فيها من جهة بيان الواضع واما اجمالها يمكن [illegible]
تحصيل العلم بالموضوع له فيه كما في المقام فلا توقيفية وبعبارة اوفى كون الاوضاع من حيث هي امور توقيفية
لا ينافي حصول العلم في بعضها ولو من الاوضاع العرفية كما لا ينافي حصول العلم ببعض الاحكام الشرعية بدلالة العقل
توقيفية احكام الشرع فظهر ان هذا الاعتراض لا اساس له بابينا واشنع من هذا الاعتراض ما تقدم الى [illegible]
من استلزام كون المخترع هو الصحيح لسبك المجاز عن المجاز لان استعمال اللفظ في الفاسدة بعد عدم [illegible]
على سبيل الحقيقة لعدم توقف هذا النزاع على القول بثبوت الوضع كما هو محمل من المبنول عنكم يكون [illegible]
المشابهة الصورية مع الصحيحة المناسبة للمعنى الحقيقي وذلك لما تقدم من منع لزوم ذلك استنادا الى وجود العلاقة
بين نفس الفاسدة والمعنى الحقيقي وهي علاقة الاطلاق والتقييد بعد تنزيلها منزلة الصحيحة على ان احتجاجنا
في المقام على ما تسلم توقف النزاع على ثبوت الوضع من باب المماشاة مع الخصم كما اشرنا اليه فلا وجه لهذا الكلام
اصلا الثاني ان الذي يظهر بعد دقة النظر هو ان استعمال هذه الالفاظ في الفاسدة او الاعم انما هو بلحاظ
العلاقة بين كل منها وبين الصحيحة بتنزيل الفاسدة منزلة الصحيحة ولا اقل من انه كون الاستعمال على هذا الوجه
كونها حقيقة في الصحيحة مجازا في الفاسدة والاعم وهو المطلوب ولعل السر في التنزيل المذكور هو عدم [illegible]
لفظ اخر لها هو انكلا منها وان كثر تداوله الا انه لم يبلغ كثرة التداول واشتداد الحاجة الى
التعبير عنها الحد الموجب للوضع كما في الصحيحة وكان المقصود ايضا سهولة التعبير حاصلا بالاتيان بلفظ
بسيط ولم يناسب التعبير عنها بغير اللفظ الموضوع للصحيحة لاجل انحصار التنزيل المذكور الذي
يحصل للغرض من التفهيم وقد عرفت ان التعبير بالفاظ مجازية اخر يوجب ختم الاتيان بالقرائن في
تلك الاستعمالات الكثيرة مع وضوح عدم المناسبة بين تلك الالفاظ المجازية الاخر وبين المعنى المحتاج اليه
هو الماهية الصحيحة كما ان التعبير عن كل منها بتعداد الاجزاء خروج عن قانون الاستعمال وهذا الوجه كما
تقدم مما ينبغي ان يعتمد عليه ويستند الحكم اليه الثالث ان المتبادر من هذه الالفاظ حيثما اطلقت [illegible]

هو خصوص الصحيحة وهو من اقوى امارات الحقيقة الا ترى ان القائل اذا قال صليت الصبح او صمت يوم الخميس او حججت
عام كذا او توضأت واغتسلت لم ينصرف الذهن الا الى الصحيح من تلك الاعمال على وجه يحتاج حملها على الفاسدة
الى القرينة وهذا الدليل مما لا باس به عندنا وان كانت العمدة هي الاولين دون هذا لامكان الخدشة فيه اولا بمنع
دعوى وجود القرينة في امثال هذه الاطلاقات من معلومية حال ان القائل انما اراد الاخبار عن الاتيان بهذه
الاعمال على الوجه المعتبر في الشريعة لان ظاهر حال المسلم الاتيان بالاوامر المتعلقة بها وان لا يخلو من تخلل [illegible]
بان تبادر الاطلاق لا ينشأ من حاق اللفظ والموجب للحقيقة هو الثاني بدون الاول بل تبادر الصحيح من البيع و[illegible]
والصلح والمزارعة والمساقاة ونحوها من الفاظ المعاملات الخارجة عن محل الجدال والكلام [illegible]
انشؤ من حاق اللفظ وبان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا الا ما قام فيه ولما قد يجاب ايضا من انه مجرد
احتمال كونه اطلاقيا وكان ما نحن فيه من الاخذ بالظاهر لا انه من باب اثبات الاوضاع بالتبادر وهو فاسد وان [illegible]
ان التبادر في المقام مستند الى نفس اللفظ من جهة الشيوع في الصحيحة اذ لو لم يدع الشيعة الفاسدة فلا اقل
من التساوي ولا من جهة انصراف المطلق الى الفرد الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الاداب
والمندوبات وهو مبني على كفاية الظن في الاوضاع واما على القول باشتراط العلم فيها وتنزيل قولهم بكفاية
الظن في الالفاظ على كفاية الظن في المرادات بعد اثبات الاوضاع كالعلم الاقوى فلا يبقى وجه اصلا [illegible]
على انا نقول ان هذا الجواب انما يتم لو كان منشئا في دلالة الحجية باحتمال كون التبادر اطلاقيا وليس كذلك
لا يخفى منع ظهور كونه اطلاقيا ومنه يظهر وجه التامل في الوجه الثاني من الذب ضرورة ان التمسك باصالة عدم
كون التبادر اطلاقيا بعد تسليم كونها من الاصول المعتبرة الاعتبار كما اشار اليه بعض الاعلام لو كانا اكبر من
كونه كذلك وليس كذلك بل يحتمل ظهور كونه اطلاقيا والسر فيه انا انما نفهم من قول القائل رايت فلانا
يصلي او جماعة يصلون او زيدا الخارجي ما لا يحيط في الصبح الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما نفهم ذلك
من قوله رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة كما نفهم ذلك من قوله رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او جماعة يصلون

صلوة صحيحة

صلوة صحيحة او رايت الخارجي يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر فساد صلوة الرجل او الجماعة
او اصلهم ولا يحكم بانه شهد باسلام الخارجي وانا لا نفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل من
الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المذكورة على وجه صحيح بل نفهم منه انه لا ياتي بتلك الاعمال ولو فاسدة
ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا ياتي بالاعمال على وجه فاسد وانه لو كان المتبادر من لفظ الصلوة
مثلا العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا يصلي الا بعد علمه باجتماع جميع الامور المعتبرة فيها كما لا يجوز
ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي باطل الا انجد اتفاق المتشرعة على الاخبار بان
زيدا يصلي مع عدم العلم بصحة صلوته وهذه الوجوه الثلثة وان استدل بها البعض المذكور على عدم كون
التبادر وضعيا الا ان الانصاف انها لا تدل على كون التبادر اطلاقيا الا السلبية المستفيدة من [illegible]
القرينة دون الوجه لامكان الخدشة في اولها بان عدم تبادر الصحيحة في المذكورات انما هو لوجود القرينة
الواضحة في شمولها على ارادة اصل الاتيان بهذا النوع من الاعمال كما في ثانيها وفي ثالثها بان صحة الاخبار
في المفروض انما هو بناء على ظاهر حال المسلم واصالة حمل فعله على الصحة نظير صحة الاخبار والشهادة بان هذا
زيد ملكه وبان من يوجد في فراشه ولده مع عدم العلم بالواقع وانا انما اجاب به البعض المذكور من الخدشة
في الوجه الاخير اولا بان صحة الاخبار لو كانت لاجل الاصل المذكور لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو كم
وثانيا بان الاخبار مبنية على ظاهر الحال مبني على التجوز لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعلومة
نظيره معلوم الوجه اذ يرد على الاول ان المراد من الصحة التي منع صحة الاخبار بها في الصلوة ان كانت الصحة
الظاهرية فبطلان التالي واضح لبطلان ضرورة صحة الاخبار بكونه صلوة صحيحة في ظاهر الشريعة قطعا
وحقيقة الاصل المذكور الذي هو من الاصول الظاهرية ذلك او خصوص الصحة الواقعية فالملازمة ممنوعة
لعدم الدليل عليها بل لوجود الدليل على عدمها وهو كون الاصل المذكور من الاصول الظاهرية القاصرة عن
الكشف عن الواقع ويمكن ان يقال ان هذه الاصل وان كان من الاصول الظاهرية لكنه من الادلة المنصبة

تكون نحن متعبدين بالحكم على الصحة الواقعية دون حكم الشارع او يقال بان العبارة لاجل وصف الفعل بالصحة كما
الوجه فيه صحيح منع بطلان الثاني ايضا بعد تسليم الملازمة في الصورة المفروضة حصر الحكم على الاعم منها او مطلق
الصحة فيمنع فساد التالي ايضا والسند ظاهر مما ذكرنا ويرد على الثاني بان الحمل على الصحة الاعتقادية ينافي وضع الالفاظ
للمعاني الواقعية ضرورة ان غرض المخبر بعدم اعتقاده بالصحة هو الاخبار بنفي الصحة الواقعية لا الاعتقادية اذ
الاعتقاد في مثل ذلك انما يلاحظ من باب المرآتية والكاشفية عن الواقع ومجرد التخلف عن الواقع لا يستلزم
كون اللفظ مستعملا في المعتقد كيف وهو مستلزم للمجازية في الاخبار الكاذبة او عند الشك في الحكم وفساده
غير خفي هذا الكلام فيما اذا وجد الاعتقاد واما لو لم يوجد فلا اشكال اذ لا يلزم من الحمل على الحقيقة استعمال
اللفظ في المعتقد بل لا يمكن ذلك ح ايضا على ان قضية كون الاصل المذكور من الادلة التعبدية صحة
الاخبار عن الصحة الواقعية بلا ريبة مما ذكرنا ففي هنا امور متعلقة بالدليل المذكور منها ما حدسه المحقق
المتقدم في تقريب دعوى تبادر الصحيحة بالفظ ويشهد بما ذكرناه كلام المحقق الثاني من ان الاطلاق الصلاة
محمول عند الفقهاء على الصحيحة انتهى وانت خبير بان هذا اغرب من الاستدلال الظاهر من كلام المحقق في الفرائد
والمبادرة الاطلاق واين هذا مما رامه المستدل من دعوى التبادر الوضعي بعد وضوح عدم التلازم
بينهما بل عدم ارتباط احدهما بالاخر بوجه مضافا الى ان مراد المحقق لو كان هو التبادر الوضعي لما
كل الفقهاء قائلين بالصحيح كما هو قضية ظاهر ما الحمل على الاعم في العموم وقد عرفت عند ذكر الاقوال ان
غير واحد منهم يذهبون الى الوضع الاعم ولما مع ذلك لا يحمل على الصحيح عند الاطلاق وفساده لا يحتاج
الى البيان ومنها ما اجاب به البعض المذكور ايضا عن الحجة من انه لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم
دليلا على الحقيقة لزم الحكم بكون الفاظ العبادات حقائق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات
لانه المتبادر عند الاطلاق ربما فيكون الفرد الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات
سهوا او نحوه مجازا او حقيقة او نقول بكون تلك الالفاظ تكون مشتركة لفظيا بين الافراد المذكورة

واللازم

واللازم باطل انتهى وفيه ما لا يخفى ضرورة ان المستدل انما يدعي تبادر الماهية الصحيحة من حاق اللفظ لا الى خصوص
الفرد الكامل وما ذكره انما يصح على الثاني دون الاول واندفاع ما ذكره على تقديره واضح ضرورة ان الماهية
الصحيحة قدر مشترك موجود في ضمن جميع المصاديق المتصفة بالصحة فلا يلزم تجوز ولا اشتراك وان اراد ان
المسلم من التبادر هو القسم الثاني حتى يصح ما ذكره ففيه ضعف ان قول الذي ادعاه الخصم صريح في ارادة المعنى الاول
كما لا يخفى هذا ويستفاد من كلامه ان بطلان كون الصلاة من الالفاظ المشتركة امر مفروغ عنه بين الفريقين
وهو كذلك ولكن هذا ... اذ ستعلم عند الكلام على الدليل من ادلة الاعم ومنها ما قد يتخيل
من ان التبادر عند الصحيحي لو كان هو الصحيح لزم اول النزاع لفظيا لان الاعمي ايضا يقول بالحمل على الصحيح
باب الانصراف ولعل دفعه لا يحتاج الى البيان الرابع صحة سلب الاسم من الفاسدة بالمرة كما يشهد به
بعض العرف ولا اعتبار طائفة من الاخبار كقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ونحوه مما ظاهره نفي
اصل الماهية عند انتفاء بعض اجزائها او شرطها كقوله عليه السلام الصلاة ... فمن استقل ...
استكره حيث يدل على ان الاخر فيه ليس بصلاة وقوله لا اخر في الفاسدة كقوله عليه السلام الصلاة عمود الدين
اذ الفاسدة ليست عمودا او قوله الصلاة قربان كل تقي والصوم جنة من النار وكقوله سبحانه ان الصلاة
تنهى عن الفحشاء والمنكر الدال على ان غير الناهي عنهما ليس بصلاة والفاسدة غير ناهية وامثال ذلك من
الايات والاخبار الدالة باحد الوجهين على سلب الاسم عن الفاسدة ويتم في غير هذه الالفاظ ودفعا بعدم
انتفاء شيء من سائر الاجزاء الغير المذكورة فيها بعدم القول بالفصل لا يقال ان معنى ...
طبيعة الصلاة من حيث هي ناهية عن الفحشاء والمنكر يعني ان اصل هذه الماهية في حد ذاتها ...
ذلك وهذا لا دلالة فيه على ان كل فرد منها ناه عنها وان فرد غير ناه وان كان الناهي عنها ...
هو الصحيح لا غير وعليه فلا يبقى فيها دلالة على المدعى بوجه ومثله يقال في قوله الصلاة قربان كل تقي
عمود الدين وغيرها لانا نقول بعد وضوح ان الناهي عن الفحشاء والمنكر في نفس الامر هو خصوص الصحيحة ولا ...

كون هذا الكلام تعليقا لقوله عز من قائل اقم الصلوة فيرجع حاصل المعنى على زعم المعترض الى يجب عليك اقامة
طبيعة الصلاة لان بعض افرادها ناه عن الفحشاء والمنكر وظاهر ان هذا الكلام منكر ضرورة ان اتصاف بعض افراد الطبيعة
بوصف المحبوبية او المبغوضية لا يوجب الا الامر او النهي بنفس ذلك الفرد او غيره لا الامر بتلك الطبيعة او النهي عنها
لكون ذكر الطبيعة ح كقول الطبيب لمن ينفعه بعض الادوية الباردة اشرب البارد لان الدواء البارد نافع ولو
بعضه او كقول الآكل الحار لان الخبز ... ولا يخفى استهجانه ونظير ذلك يقال في المجرب اذ بعد وضوح ان
الامر الالتي الصحيح وهو الفرد الناقص يكون الحكم الطبيعة لغوا فان قلت لا مانع من تعلق الحكم بالطبيعة
لاجل اتصاف بعض افرادها بالمحبوبية او المبغوضية في نظر العقل كيف والواقع بخلافه كما في استحباب
غسل الجمعة على كل المكلفين لاتصاف بعضهم بنتن الابط وكما في تشريع العدة لعدم اختلاط الانساب
ونحو ذلك من النظائر فلا اقله كذلك قلت هنا خلط ولعله للفرق البين بين علة الحكم وبين الموضوع
الذي دار الحكم مداره اذ العلة لا يجب اطرادها في موارد ثبوت الحكم لعدم كونها علة لاصل الحكم بل لحكمة
تشريعه بخلاف الموضوع اذ لا يمكن تخلف الحكم عنه اذ الموضوع من قبيل الجواهر والحكم من قبيل الاعراض ومن
المقرر في محله استحالة قيام العرض بغير الجوهر وحمل الكلام من قبيل الثاني وما ذكره المعترض من قبيل الاول هذا
وقد يجاب عن الاستدلال بالخبر الاول اولا بانه مبني على تعلق النفي فيه بذات الصلوة ودعوى كونه
حقيقة في نفي الحقيقة ولزوم الحمل عليها بمقتضى اصالة الحقيقة وهو ممنوع لصيرورته حقيقة عرفية في نفي الصحة
كالصحة والكمال فهو المستعمل في نفي الحقيقة كما في هذا التركيب وامثاله يجب حمله على المعنى العرفي ...
المسلم ايضا ان نفي الحقيقة انما هو في الاصل ونحوه مما يكون مدخول النفي فيه غير الماهيات المركبة الشرعية
والذي يشهد على ذلك ان العلماء اجمعوا في مسئلة المجمل والمبين ارادة نفي الحقيقة الا على القول
بالوضع للصحيح ولا يخفى ذلك لان الاصل هو الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان الدليل على كون هذه
الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة اللغوية التي هي الوضع له

حملها

حملها لا افتقار الى ان حملها على الذات يمكن وثانيا بعد التنزل عن دعوى الحقيقة العرفية نقول ان الظاهر
انه بعد الاستقراء في الموارد التي تعلق فيها النفي على هذه الهيئات كقوله لا عمل الا بنية ولا علم الا بعمل
ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وامثال ذلك مما اريد به نفي الصفات مما هو صادق على امر موجود هذا
مجازا شائعا في نفي الصفات سيما بعد وضوح كون الخبر مساقا مساق قوله ... كما
نفي الكمال ولو مجازا فيكون دلالة الخبر على الوضع للاعم اظهر خصوصا لا علينا وثالثا بعد الغض عن
الاستقراء ايضا نقول ان الحمل على نفي الذات موقوف على كون الصلاة اسما للصحيحة فاذا اريد اثبات
كونها اسما للصحيحة بالحمل على نفي الذات بمقتضى الحقيقة اللغوية يلزم الدور ورابعا ان الحمل على نفي الذات
يستلزم عدم صحة الصلاة في صورة نسيان الحمد او عدم القدرة على قراءته او كون المصلي مأموما وهو
خلاف الاجماع وانت خبير بفساد هذه الوجوه الاربعة اذ يرد على الاول ان دعوى الحقيقة العرفية
في نفي الصفة لا شاهد عليها بل لا شبهة في ان معنى قولنا لا صلاة في اللغة والعرف هو نفي الحقيقة
ومجرد الاستعمال في عدة مقامات دلت القرائن الداخلة والخارجية على ارادة نفي صفة من الصفات
نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يستلزم عدم الانصراف الى الحقيقة في المواضع الخالية من القرينة التي
يتبادر فيها نفي الحقيقة كما في قولنا لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا رجوع للعمل الا
بالاقبال ولا دخول للطاعة الا بالولاية وامثال ذلك بل نقول ان الاستعمال في ارادة نفي الصفات
ليس باشيع من تخصيص العمومات واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد فيها بالنقل وبه يظهر
فساد الوجه الثاني لما اشرنا من ان الاستعمال في نفي الصفات في تلك المقامات المستقرأ فيها
انما هو لاجل القرينة ونحن وان سلمنا كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة لا يوجب كون اللفظ مجازا
مشهورا بل لا بد في ذلك من تجرد الاستعمال عن القرينة وفهم المعنى المجازي من دون دليل خارجي بحيث
يشكل الحال في ... استناد الفهم الى نفس اللفظ ويحتاج الفرق الى لطف قريحة فضلا عن المجاز المشهور

لاتخلو من الغرابة والقرينة تصرفه في سياق انه اشد من دعوى صاحب المعالم صيرورة الامر مجازا راجحا في الندب
بالنصر وعليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالها في الندب بلا قرينة حالية او مقالية ونفهم ارادة
الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانا اقوى يقطع النظر عن الوضع لا
معه فما وانه مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المجاز
او مشتركا في المعنيين والذي لم يثبت فلا غرو مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان كثرة الاستعمال في المعنى
المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا
ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية باستعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك
يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو برغم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان
قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الرواة عن
مجموع الائمة عليهم السلام والمدار على التسليم هو الكثرة بالنسبة الى واحد واحد منهم فافهم انتهى وانت خبير بان
هذا الكلام كاف في فساد ما زعمه في المقام بعد تسليم كون هذا التركيب حقيقة في اللغة لنفي الحقيقة على
ان الحكم بالحمل على نفي الصفات على تسليم كون الكلام مجازا مشهورا انما يصح كونه على خلاف التحقيق في مسألة المجاز
المشهور اذ الواجب فيه هو الحمل على المعنى الاولي او التوقف انه مناقض لما صرح به في رده على من لزوم الحمل
على المعنى اللغوي كما بادر قوله وايضا قد عرفت الخ واغرب من جميع ذلك استشهاده على عدم دلالة
العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بان اعاظم العلماء لم يتمسكوا في مسألة المجمل والمبين في اثبات نفي الاجمال
باصالة الحقيقة وانما تمسكوا في ذلك بكون الصلوة موضوعة للصحيحة وذلك لظهوره وبعد التتبع من كلمات جماعة
من الخاصة والعامة في ذلك المبحث على نفي الاجمال في امثال التراكيب المذكورة بان معناها نفي الحقيقة
وهو ممكن وقد اخبر به الشارع فيحمل على الحقيقة ولم يعرف احد هناك بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى
من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاقدة فيها وانت خبير
عدم امكان

عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرفه الى نفي الصفة وبنى على الاجمال العبارة من جهة تعدد الصفات
كالكمال والصحة ولم يقع بينهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما لا يخفى على من راجع كلماتهم في تلك المسألة
ثم ان ما ذكرنا من تسليم كون تلك الموارد المستقرا فيها مرادا بها نفي الحقيقة انما كان من باب المماشاة والا فظاهر
العنان والاظهر ان المراد فيها هو نفي الحقيقة ايضا من باب المبالغة والادعاء وتنزيل الماهية الفاقدة
للوصف الذي لوحظ كالمعدوم منزلة الواجدة نظير ما عرفت عن السكاكي في الاستعارة مع ان الراجح انه مع شيوع الاستعمال
على هذا الوجه لا يوجب هجر المعنى الحقيقي قطعا كما صرح به بعض المحققين ويرد على الوجه الثالث منع لزوم الدور
لوضوح ان اثبات الوضع للصحيح وان كان موقوفا على ارادة نفي الذات الا ان الحمل على نفي الذات لا يتوقف
على الوضع للصحيح بل على اثبات ان نفي الذات هو المستفاد من امثال هذه التراكيب ويثبت ذلك بمجرد ظهورها
في نظر العرف في ذلك وتبادره عند اللغويين كما لا يخفى على ان لزوم الدور على تسليمه وارد على الاعمي ايضا
لان اثبات الوضع للاعم عنده بالانصراف كما هو صريح كلامه في ذيل الكلام موقوف على الحمل على نفي الصفات
والحمل على نفي الصفات موقوف على الوضع للاعم فان قلت ان الحمل على نفي الصفات لا يتوقف على الوضع
للاعم بل على اثبات ان المراد فيها هو نفي الصفات لشيوع الاستعمال قلت مثله على الوضع الصحيح ايضا
لان اثبات الحمل على نفي الذات لا يتوقف على الوضع للصحيح بل على فهم العرف منها ذلك وهو حاصل يقينا
ويرد على الوجه الرابع اولا بما اشار اليه بعض الاعاظم من ان عدم البطلان في الصور المزبورة لا يستلزم
الحمل على نفي الذات لشيوع التخصيص ورجحانه على انواع المجازات وثانيا بالنقض بمثل ذلك على تقدير الحمل
على نفي الصفات ايضا لو فرض الصفة المنفية في الخبر هو وصف الصحة الا ان يقال بان المنفية هنا صفة الكمال
لا الصحة لكن يرد عليه حينئذ لزوم الاختلاف في مدلول هذه التراكيب في نفي الصحة والكمال مع ان الصحيح كلامه
كونها مسوقة لبيان معنى واحد الا ان يراد بوحدة السياق اتحادها في ارادة نفي الصفات فلا ينافي
الحقيقة وان اختلفت ايضا بحسب عدم اتحاد الوصف المنفي فتأمل ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة

لخصوص الصحيحة للزم ارتكاب التقييد في ادلة المطلقة المتعلقة بتلك الماهيات ضرورة وضوح عدم تعلقها بالفاسدة
او بالاعم لاجل افهم على ان المطلوب لا يكون الا الصحيحة وظاهر ان التقييد خلاف الاصل فيجب الحمل على وضعها
للصحيحة فرارا عن لزوم هذا المحذور الذي لا اشكال في عدم لزومه على هذا القول وهذا الدليل لا يخلو عن قوة
فتأمل السادس ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة
والمبرأة للذمة والمطلوبة للشارع ونحو ذلك من المعاني التي يمكن تعقلها ووضع اللفظ بازائها بخلاف وضعها
على الاعم لعدم انضباط الموضوع له على وجه يمكن تعقله ثم وضع اللفظ له وفيه ان المراد بالصحة المعقولة ان كان
مجرد مفهوم هذه الكلمة او ما ماثلها فيرجع الى استلزام الدور بالنحو المتقدم في بيان معنى الصحة وان كان غيره
عدم انضباط الموضوع له على الاعم اذ يمكن ان يجعل وجه الانضباط هو الصدق العرفي وان اريد انضباط
وان اختلف موارد تحققه لكونه في ضمن هذه الجملة تارة وفي ضمن تلك اخرى وذلك لا يستلزم تحققه في ضمن
كل جملة فرضت كما لا يخفى وان كان المراد مصداق هذه اللفظة اي الماهية التامة الاجزاء ففيه مع تجويز الثاني
ان هذا اثبات للوضع بالترجيح العقلي الذي من الادلة الظنية لا اعتبار به في اثبات الاوضاع السابع
ان هذه الالفاظ لو كانت اسامي للاعم لزم ان لا تكون العبادات توقيفية والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه يكون المرجع فيها على هذا القول هو العرف لا الشرع وظاهر ان الماخوذ من العرف ليس توقيفيا
شرعيا بل عرفيا واما بطلان التالي فظاهر للاتفاق المزبور على ان العبادات امور توقيفية موقوفة على بيان
من صاحب الشريعة بخلاف ما اذا كانت موضوعة للصحيحة اذ يكون المرجع ح هو الشرع والجواب عنه اولا
بالنقض لان القائل بالصحيحة يرجع في اثباتها ايضا الى العرف كما بادر به احتجاجه بالتبادر وعدم صحة
السلب عن الصحيحة وصحة السلب عن الفاسدة ولا يكون هذه الا بالعرف وثانيا بالحل بمنع الملازمة اذ
لا يلزم من مجرد الرجوع الى العرف كون العبادات غير توقيفية اذ يلزم ذلك لو كان المرجع هو العرف العام
وليس كذلك بل المرجع هو عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخبار بالتوقيف كما انه يرجع
في الالفاظ

في الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا فكذا في الفاظ
العبادات المخترعة هناك التوقيف من اهل اللغة والعرف العام والمخترع هنا التوقيف من اهل الشرع وهو حاصل بالرجوع
الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فارق بين التوقيفين
والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل العقل في الحكم به وهو ظ
وقد يجاب عن هذا النقض بان ههنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة وعلى وجه الاجمال ككون العبادة الموقتة
المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في صحته او الاعم من ذلك وهو الفاسد وتوقيفا في معرفة تفاصيل
ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه بخصوص المصاديق ولا ريب ان الاول ما يحصل من ملاحظة
عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولكن المستدل هو بيان انه لا دخل له الى العرف حيث احتج بالتبادر
عندهم واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ريب ان العرف لا يعرف تلك التفاصيل بل يرجع فيه
الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء منها واجباته وشرائطه الى العرف سواء
قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من عبارة تؤخذ في نفس
وضع له تلك التفاصيل كما هو مذاق فصدقه مدار صحته وكونه موقوفا سواء اريدت اجزائه او
نقصت حتى انه يقال بصدق الصلوة مثلا على الصلوة المذكورة في الشرائع المتقدمة بلا حظ
او قلنا بكونها موضوعة بازاء الاجزاء فيها على التفصيل بان يجعل كل جزء من الاجزاء والشرائط معتبرا فيها
في الموضوع له اما على الاول فظاهر اذ معرفة المصداق ح ليس من شان العرف الا المتوقفة
يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو صحة انما يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام واما على الثاني
فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها كثيرة والعرف لا يعرفها لا بمعرفة تلك التفاصيل فهم يتصور
المعنى الموضوع له في امثال ذلك على وجه يميز عن غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون المعنى
الموضوع له في امثال المقام انه معنى شانه كذا اشتمل معرفة التفصيل ايضا من الرجوع الى

الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل
التفصيل من غير تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه على سبيل الاجمال حسبما
ذكر وهو كاف في فهمه وضع له ولا وجه لما ذكر من الرجوع في تعيين تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شأنهم وانما
شأن اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل الخبرة كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في كل واحد من العبادات
كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية
في معرفة اجزاء الصلاة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من العرف في الاجمال والتفصيل
والمستفاد من تلك الالفاظ ليس الا الامر المجمل وهو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى
الادلة وهذا ظاهر واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فيذهب الى تعيين المعنى
بحسب عرف الشريعة وبيان التفصيل ولذا يذهب الى جريان الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد
احرازنا بصدق معنى الاسم في العرف فيحصل الاستدلال انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان
الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة مع انه ليس كذلك بل لا بد في معرفة
تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية الواردة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا
المعنى وهو الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثاني محولة الى العرف
كيف ولو كان المراد ما حال الى العرف لم يكن هناك فرق بينها وكون احدهما محالة الى العرف العام و
الاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسياق
كلامهم بانه غير غاية الاباء كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه انتهى كلامه رفع مقامه ولقد اجاد في تأدية المطلب
واصل الكلام في تقريب الكلام بالايراد عليه فالاستدلال المذكور بظاهره جيد جدا واما ما ذكره من التقضي
التأمل فيه لم نجد له وجها يتضح به وما زعمه بعض المعاصرين من ان غاية ما يقتضيه هذا الاستدلال هو
كون العبادات هي الماهية الصحيحة وان هنا ما لا ينكره الاعمي ايضا وانما النزاع في ان المسمى هل هو خصوص

هذه العبادات

هذه العبادات او الاعم منها والدليل المذكور لا ينفي الوضع للاعم وانما يفيد كون العبادات هي الماهية الغير
الصحيحة وهذا مما لا ينكره الاعمي فلعله سهو من قلمه لوضوح ان الدليل المذكور ينفي كون المسمى هو المعنى الاعم كما لا يخفى
على من اعطاه التأمل حقه فتدبر **الثامن** ان العبادات مطلوبة للشارع ولا شيء من الفاسدة بمطلوب له
ولا شيء من العبادات بفاسدة وهو المطلوب ويمكن ارجاع هذا الى الشكل الاول بان يقال في الكبرى ولا
شيء من مطلوباته بفاسدة ينتج النتيجة المذكورة ايضا وفيه ان المراد بالصغرى ان كان ان بعض العبادات مطلوبة
للشارع فذا لا ينفي لان الاعمي ايضا لا ينكر ان بعض العبادات ليس بفاسدة على ما هو نتيجة القياس كما هو مقتضى
تبعيتها الاخص المقدمتين وان كان المراد بها الكلية كما هو ظاهر فهي مصادرة بينة لوضوح ان بعض العبادات ليست
مطلوبة للشارع كالصلاة الفاقدة للركوع مثلا على ما يراه الاعمي من صدق العبادة ح وربما يقال بان اختيار الشق
الثاني واثبات كلية الصغرى باطلاق الاوامر المتعلقة بهذه الماهيات من اقيموا الصلاة وغيرها من الاطلاقات
المذكورة وبان العبادة ليست الا ما رجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه
بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة لطلب الشارع وهو المقصود وانت خبير بفساد الوجهين اما
الاول فلما مر من عدم صحة التمسك بهذه الاطلاقات لاستلزامها ما تقدم من الوجهين واما تمسك بعض المعاصرين
من الزام المتعبد في تلك الاطلاقات بالادلة الدالة على قول الاعمي ففي غير محله لا لما ذكره بعضهم من عدم فرض
ادلة الاعمي على تقييد تلك الاطلاقات وان كان حقا القضية المادرين عدم وجود شرط التمسك بالاطلاق
في مورد انها واما الثاني ففيه ان ما ذكره ليس تفسيرا لاصل العبادة على الاطلاق وانما هو تفسير للصحيحة منها
واما مطلق العبادة فعبارة عما يكون راجحا في جملة فيما لو لما الارجحان له اصلا وان لا يخلو من تحمل
التاسع ان هذه الالفاظ لو كانت اسامي للاعم للزم اما عدم جزئية ما فرض جزء للمسمى او تحقق الكل
بدون الجزء اما الملازمة فلوضوح انه بعد كون المسمى مركبة من الاجزاء مع ملاحظة القول الاعمي بانه وجد
بعضها لا يوجب ذهاب المسمى هو الالزام بان المفقود المفروض جزئيته لم يكن جزءا وانه كان جزءا ولكن

الكل باق بعد فقده واما بطلان اللازم فضروري لاستحالة عدم اتصاف الشيء بوصف حال اتصافه
به واستحالة وجود المعلول مع فقد بعض العلل الناقصة الذي يستلزم فقد كل منها فقد العلة التامة التي
انعدامها علة لانعدام معلولها كما هو قضية العلية والمعلولية فلا مناص عن القول بالوضع للصحيح فرارا
عن هذين المحذورين لكنك بعد الاحاطة بما قررناه في الامر الثالث في تحرير الاعمية من ان المسمى الاجزاء
في المسمى لا ينافي بقائه حال انعدام بعضها بعد وجود جملة غيرها بما ان الاسم نوع ان هذه الحجة في
غير محلها واما ما يقال ايضا من ان هذا الاستدلال على تسليمه انما يثبت الصحيح بالنسبة الى الاجزاء لا حكم
وبعبارة اخرى انما يبطل القول بالاعمي الاعم وهو لا يستلزم بطلان الاعمي الاخص اي الاعمية بالنسبة الى
الشرائط والصحيحي بالنسبة الى الاجزاء فلا ربط له بكلامنا وان كان صحيحا اذ نحن في صدد اثبات الوضع
للصحيحة وخصوص الاجزاء لا الشرائط ايضا فهو ذهول عما قررناه اولا **العاشر** تتبع المركبات الخارجية
في الصنائع فان اساميها قد عينت بازاء الماهيات التامة للاجزاء وقد تقدم ما فيه في الدليل الاول
فراجع ولا تغفل **المقام الثاني** في اثبات التوقف بالنسبة الى الشروط فنقول ربما يقال بان هذه
الالفاظ موضوعة للماهية الجامعة للاجزاء المقيدة بالشروط وهو المراد بالصحيحي الصحيح وقد يقال بوضعها
لنفس الماهية الجامعة للاجزاء جامعة الشرائط ام لا وهو المراد بالصحيح الاعم وقد اشرنا عند ذكر الاقوال
الى القائلين بهذين القولين والحق الاول بالعشرة الكاملة المذكورة بناء على فهم العموم منها والاتمام
بها بالنسبة الى الجزء الاول من المدعى وبالادلة الاتية للاعمي بالنسبة الى الجزء الثاني هذا والحق في المقام
هو التوقف لتصادم الادلة وعدم الترجيح اما التصادم فلان قضية الدليلين الاولين من الادلة العشرة
وكذا المقتضي ولزم الاصلوة الابطهور بعد ضم عدم الفصل هو الصحة بالنسبة الى الشروط ايضا كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر ومقتضى التبادر العرفي القاضي ببقاء الاسم حال انتفاء بعض الشروط وكذا مقتضى
صدق الجزئية على الاجزاء مع فقد الشرط هو الاعمية بالاضافة اليها اذ لو كان الشروط من قيود المسمى لما

لغاية

لغاية بدونها فمعنى ولما صح انتفاء الركوع مثلا بالجزئية حال انتفاء الطهور فالمعلم وجود ما يرجح احد الامرين
فظاهر وكذا هو يلزم المصير الى التوقف بعد التصادم وعدم المرجح الا انا نبني في مقام العمل على ما رجحناه في محله
من المصير الى البراءة لما ان الاشتغال يبني على الاشتغال على كل حال واشهاده قاعدة التبادر للاعمي ايضا
امور **الاول** ان المتبادر من هذه الالفاظ عند العرف في غير مقام الطلب هو القدر المشترك وهو آية كونها
حقيقة فيه الاشتراك ان من صلى بدون الفاتحة او بدون الطهارة لا يقال انه ما اتى بالصلاة بل يصح الاخبار
بانه اتى بالصلوة فلولا التبادر الاعم لكان كذبا وجوابه منع التبادر بل يمكن دعوى تبادر الصحيح كما ادعاه القائل
به وان كان هو ايضا محل نظر وتامل وبالجملة اهل العرف حيث يقولون الصلاة بدون الفاتحة مثلا انها
ليست بصلوة وقد يعبرون انها صلوة فاسدة فان كان مقصودهم من نفي الصلاة ح نفي اصل الماهية كما هو مقتضى
الحمل على الحقيقة ومن اثبات الصلاة لها انها صلوة في الصورة كما هو الذي يتوهم للصلوة المذكورة انها صلوة
ولو كان مجازا كما هو الظاهر فالحق مع الصحيحي دعوى التبادر وان كان مرادهم من النفي نفي الصحة ومن الاثبات
اثبات اصل الماهية كما هو المحتمل فالحق مع الاعمي فالعمدة هو التأمل في ذلك **الثاني** عدم صحة السلب عن غير
الصحيحة اذ لا يصح ان يقال لمن اتى بالصلوة الفاقدة لسورة او الركوع مثلا انها ليست بصلوة وجوابه ما عرفت من صحته
عرفا عن غير الصحيحة **الثالث** صحة التقسيم فانه يصح تقسيم الصلوة مثلا الى الصحيحة والفاسدة وهو دليل على وضع اللفظ
لما يشملها لاستحالة تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وجوابه انه لا يدل على ازيد من كون المراد من المقسم هو الاعم لا انه
موضوع له اذ لا دلالة للعام على الخاص كما ان صحة الاستثناء والتوصيف بالوصفين كذلك ايضا فلا فائدة
في الاستدلال على المسمى بها بزعم دلالته على عدم الاشتراك اللفظي بالاجماع على المعنوي وكون الاستدلال
بها دليلا لنفي الاشتراك والمجاز بالاصل حتى يتعين الوضع للاعم لفساد التمسك بالاصلين في اثبات الاوضاع
وعدم دلالة الاستعمال بمجرده على المدعى مع انا قد بينا الدليل على خلاف الاصل المذكور فتعين به الخروج عن مقتضاه
واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان دعوى انها مستعملة في خصوص الصحيحة بالاربعة ونحوه فلا يتم الدليل فان اراد

انه بعد استعمال هذه الالفاظ في خصوص الصحيحة واثبات كونها بالادلة حقيقة فيها لا يجري الاولوية المدعاة في الدليل
المذكور فهو عجيب كلامه بعد ذلك بلا فصل فيما اذا قد بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها وان اراد
ان مورد هذا الدليل انما هو فيما اذا استعمل اللفظ في المعنيين ولم يعلم ارادة احدهما بخصوصه ودون ما اراده
المخصوصة في المقام فقد منع اشتراط جريان هذا الدليل بعدم العلم بارادة احد المعنيين بالخصوص الرابع ما ذكره
بعض الاساطين من ان هذه الالفاظ لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات كثيرة في غاية الكثرة
حسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمختار
والمضطر والآمن والخائف والمجبور والمرتب الى غير ذلك من الاقسام مع اشتمال كل واحد على اقسام عديدة
بالنسبة الى الجزئيات سيما اذا لوحظ بعضها مع بعض فانه لا جامع بين هذه الماهية المختلفة ويتفاوت ايضا
على قول الصحيحي لما فيها من التفاوت الواضح على وجه لا يمكن جمعها في جامع قريب بخلاف ما اذا وضعها للاعم
فان هذه الاحكام مختلفة متواردة على ماهية واحدة لوجود الجامع القريب فانها اذا هي ما يطلق عليه الصلوة فان هذا
المعنى موجود في الكل وايضا لا مدخل لاشتراط شيء في جعل اعتباره في التسمية والجواب اما عن الاول فلان الاشتراط
من عدم وجود الجامع على قول الصحيحي لما اشرنا اليه سابقا من وجوده وثانيا ان هذا الاشكال وارد على الاعمي
ايضا اذ لا جامع بين صلوة الخوف والطاردة وصلوة الغريق وبين الصلوة المشتملة لجميع الاجزاء والشرائط
الحاصلة من المختار الحافظ الصحيح المختار الآمن لوضوح الاختلاف الفاحش بينها فلزوم تعدد الوضع على الوجه
شرطه الوارد في غاية الندرة ان تعدد الوضع على مذهب الاعمي اكثر من على الصحيحي وهو ايضا اشتراك القريب
وثالثا ان هذا اثبات الوضع بالترجيح العقلي وايضا ان هذا الدليل غايته ابطال قول الصحيحي ولا اثبات
الوضع للاعم كما هو المقصود فلا وما يقال في الجواب ايضا مع تسليم اختلاف الاقسام بحسب الماهية من منع بطلان
التالي لسانا اذ الان المستدل لم يات عليه بحجة ولا بينة ليس عليه بينة مردودة لان القائل بالوضع للصحيح لا يلزم
بالاشتراك اللفظي اصلا والمثال هاهنا وفي غير في الوجه الاول لان الجامع على مذهب الصحيحي هو الماهية

الصحيحة

الصحيحة واخذ الصحة في الموضوع له مما لا يعقل لانها اما ان يكون عبارة عن موافقة الامر وما يكون مسقطا للقضاء وظاهر ان
كلا منهما انما يتحقق بعد تحقق الامر والكلام في التسمية التي هي قبل الامر وفي الوجه الثاني بامكان ان يقال ان الجامع بين
كل واحد من الصلوة المنفرد ان الصلوة التي جعلت مقابلة لكل منها موجودة ويكون المهية شيئا واحدا ويكون
الزيادات التي اشتملت عليها الا ان الصلوة المجعولة مقابلة لكل واحد من المذكورات من اجزاء الا ولا المهية لها
بان الموارد حتى فقد فيها الجامع لما كانت قليلة بل منحصرة فيما ذكر من هذه الصلوة فلا جرم لا ضير في التزام الاعمي
بتعدد الوضع فيها وانه هو من تعدد الوضع اللازم على الصحيحي في المواضع الكثيرة او يقال لكن ان يلتزم الاعمي
بكون استعمال الصلوة في الصلوة المشار اليها مجازا وفي الوجه الثالث بان الممتنع هو اثبات الوضع بدليل العقل
واما اثباته بدليل لان فيما لا يخرجه كاثبات الاوضاع بالامارات المعهودة والمقام من قبيل الثاني لان المقصود
الاستكشاف عن فساد اللازم الذي هو تكثر الوضع على فساد الملزوم الذي هو الوضع للصحيح وفي الوجه الرابع
بمنع كون غرض المستدل متعلقا باثبات الوضع للاعم بل الغرض هو ابطال الوضع للصحيح كما نادى به ذيله
ويلزم على الصحيحي ان يقول بالف مهية لصلوة الظهر مثلا والاف فضعف المذكورات اما المذكور
في الوجه الاول فلان عدم معقولية اخذ الصحة في الموضوع له مما عرفت من فساده عند الكلام على تفسير
الصحة مع ان اخذ الاطلاق في الموضوع له على الاعمي ايضا غير معقول لان الاطلاق من توابع الوضع فلا يمكن
اخذه في الموضوع المتقدم عليه طبعا وان امكن الجواب عنها ايضا في جانب الصحيح الا ان الكلام بعد انكاره
واما المذكور في الوجه الثاني من الوجوه الثلثة فلما يرد عليه اولها ان اخذ الجامع بين كل واحدة من الصلوات
الثلث وبين ما يقابلها من الصلوة المشتملة على جميع الشرائط والاجزاء وجعل الزيادات من اجزاء الفرد
بعيد جدا لان صلوة الغريق مثلا قد تكون بتكبيرة واحدة او هي مع اية من الفاتحة وجعل الزيادات من اجزاء
الفرد يستلزم عدم جزئية الركوع والسجود والتشهد والتسليم للصلوة ولا اظن الاعمي يلتزم به وعلى تقدير الالتزام بها
منع التزام الاعمي بتعدد الوضع في المواضع المذكورة ولو كانت قليلة فضعف اسناد لزوم تعدد الوضع على

[illegible] في الجملة وعلى كل انما هو مجرد احتمال واسناد المجازية في الصور المفروضة الى الاعمي ليس في محله
واما المذكور في الوجه الثالث ففيه انه انما يتم لو كان غرض المستدل من ابطال الوضع للصحيح فقط اثبات كون الوضع
للاعم عليه وليس كذلك بل ظاهر كلامه بعد التامل في اطرافه اثبات الوضع للاعم ايضا بعد لزوم ذلك
مع تقديره فيتجه عليه ان هذا اثبات الوضع بالترجيح والتكلم الذي لا تعويل عليه في الاوضاع ومن هنا يظهر
ما في كلامه في الوجه الرابع كما لا يخفى واما الجواب عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط
زوال المشروط عند زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم كما لا يخفى وهو بظاهره لا اساس له بكلام المستدل
اذ مقصوده على ما يعلم من كلامه هو انه بعد اعراض مهية الصلوة شيئا ومهية الغسل والوضوء والوقت
والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر فيها اسماء اخر فلان مجرد اشتراط شيء بشيء كاشتراط الصلوة بهذه المذكورات
لا يقتضي اعتباره في التسمية به بعد كونها مهيات متعددة ذات اسامي مخصوصة ووجه عدم الاقتضاء انا لو
منع اعتبار المذكورات في صحة الصلوة فلا اقل من احتماله ومعه لا يلزم اعتبارها في المسمى حتى يلزم من
زوال شيء منها زوال اسم الصلوة لان ذلك انما يكون فيما اذا كان الغرض من الاشتراط اشتراط تحقق المسمى
وهو لا يثبت بمجرد اثبات اصل الاشتراط الذي هو اعم من ذلك ومن اشتراط الصحة بعد وضوح عدم
دلالة العام على الخاص ومع الانظار وكلا اعتبار هذه الشروط في الصحة كما هو قضية قوله فيما قبل العبارة
المنقولة من ان الصلوة شيء والمذكورات اشياء اخر فالصواب في الجواب ان يرد مبنى الاحتمالين
اللذين هما كون الاشتراط شرطا لتحقق الماهية وكونه شرطا لصحتها فالجواب بما ذكره المجيب على الاول
وتسليم بالقول على الثاني الا ان التمسك بالقول على الثاني مجرد فرض مفهوم لا اصل له لظهور كون
الاشتراط بالمذكور من قبيل الاول فتامل جيدا لظهور انه امكان توجيه كلام المجيب بان هناك دليلا
من ظهور اصل الاشتراط في ذلك وان كان ظاهر كلام المستدل او صريحه لا يساعد عليه الخامس ما تمسك
به الاشاق من عدم معقولية اخذ الصحة في الموضوع له على مذهب الصحيحي بما مر اليه من التقريب بانه

السادس

السادس ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن كان مشتغلا بالصلوة
ان لا تبرأ ذمته باعطائه الدرهم لمن وجده مشتغلا بالصلوة ولو كان في غاية من العدالة والتقوى قبل
البحث عن كيفية صلوته والفحص عن صحتها الواقعية باجتماعها الشطور والشروط الشرعية المعتبرة اما
اما الملازمة فلوضوح ان وجوب الوفاء بالنذر لما كان متعلقا على الصلوة الصحيحة فلا جرم كان اللازم في
حصول الوفاء بالنذر احراز موضوع الصلوة الصحيحة وهو لا يتحقق الا بالبحث والفحص عما ذكر واما فساد التالي
فلانا لم نقف الى الان على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات بل يعطون من ظاهره الوفاء وهذا
لا يكون الا على اسامي للاعم وهكذا الحال في جواز الاقتداء والائتمام والجواب عنه بعد الغض عن انصراف الصلوة
هنا ولو بقرينة النذر الى الصحيحة على القول بالاعم فلا فرق في ابتناء الاتمام المحض على المذهبين وان لا
يخلو عن الاعتراف عن تامل وان صار بما يقتضيه هذا الدليل لا يزيد من اثبات استعمال اللفظ في
ها في الاعم وظاهر انه لا يوجب غيره عند الرئيس اولا بالنقض بما اذا صرح الناذر بجعل الاعم باعتبار
الصحة في المتعلق فما كان الجواب عن عدم صحة النذر او صحته والتزام المحذور فهو الجواب كذا
الحرة بصحة الطلاق المعلق فندفع بان غايته صحة الصدق دون الحرمة وهو مما لا يخفى وثانيا بالحل
وهو ان عدم لزوم الفحص هنا ليس لوضع اللفظ للاعم بل للقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة المسلمة الواقعية
ودفع القاعدة المذكورة على افادة الصحة الواقعية دون الظاهرية ايضا كما يرد على بعضهم ايضا ظاهر من الادلة
الادلة والاخبار على الاعم اذ الاصل في قوله الصحيح مع ارادة ما على اصله هو الصحيح الواقعي دون
الفاعل فقط والدليل على التعميم لو لم يمنع وجوده على العدم كيف ولولا ذلك لا اختل امور الناس في
معاشهم فلا يحل الذبائح وليس الجلود ولا يبيع للمسلم نقدا مع اطباقهم على جواز الاكل واللبس قبل
العلم بحصول التذكية الشرعية نعم هاهنا كلام اخر به يبطل الجواب الحل وهو ان الاصل المذكور لا يثبت كون
الفعل صحيحا بمعنى استجماعه لجميع الاجزاء والشرائط الواقعي حتى يصح القول بحصول الوفاء بالنذر

في الفرض المذكور على قول الصحيحي استنادا الى الاصل المذكور كما انه لا يثبت خصوص وصف الصحة مع قطع النظر عن الذات
ولوازمها العقل مع قطع النظر عن وصف الصحة وانما يثبت الاصل المذكور الفعل المقيد بعنوان الصحة ومن هنا الذي
يجدي في المقام هو اثبات الصحة بمعنى استجماعه لجميع الاجزاء والشرائط لا غاية تعلق بها النذر واما الصحة
في مرحلة الظاهر بمعنى حصول الاجزاء بالفعل كما هو مفاد تلك الاخبار فما لا يجدي في حصول الوفاء بالنذر بل لا
بد في ذلك من اثبات الصحة الواقعية بالمعنى الذي يتعلق عليه وتوضيح ذلك ان مفهوم الاصل في افعال المسلمين هو
الصحة يحتمل وجوها ثلثة الاول مجرد ترتيب احكام نفس وصف الصحة بمعنى ان الاصل المذكور لا يدل على ازيد من
ثبوت هذا الوصف العنواني ساكتا عن موصوفها بالمرة فلو شككنا في صحة صلوة او بيع لا نحكم الا باصل الصحة بمعنى
ان الاصل المذكور لا يدل على ازيد من ثبوت هذا الوصف العنواني ساكتا عن موصوفها بالمرة الثاني ان يكون
الاصل المذكور دالا على ثبوت موصوف الصحة وترتيب احكام ذات الفعل وهو قسمان احدهما ان يكون اثبات
ذات الفعل مع قطع النظر عن وصف الصحة حتى يترتب عليه جميع احكامه ولوازمه التي منها نفس وصف الصحة بمعنى
ان مقتضى الاصل المذكور هو وجوب الاذعان والالتزام والتدين بان الفعل الواقع المشكوك صحته فيه
ثابت في نفسه ويترتب عليه احكامه وثانيهما ان يكون الفعل ثابتا بعنوان وصف الصحة فلا يترتب عليه شيء من
الاوصاف الذات ما عدا الوصف المذكور وان كان غيره من الاوصاف لازما له ايضا الا انه لا استحالة في
التفكيك بين اللوازم سيما بملاحظة وقوعه في الشريعة كوجوب النفقة على من اقر بزوجية امرأة وانكرت هي
او بالعكس مع عدم جواز وطيها في الصورة الاولى كما لا يجب عليه الانفاق في الثانية مع حرمة نكاحها بغير هذا
الرجل المنكر فتظهر الثمرة بين الاحتمال الاول والاحتمالين الاخيرين فيما اذا شككنا في ان البيع الصادر وقع مع
البراءة من كل عيب او بدونه فانه يكون فاسدا على الاول لعدم اعتباره وورود استصحاب عدم البراءة على
الاصل وكونه مزيلا للشك فيه لا لان الاستصحاب بالنسبة اليه كالدليل الاجتهادي بالاضافة الى الفقاهتي بل لانه
من قبيل الاصل السببي والمسببي وقد تقرر في محله تقديم الحكم على طبق السببي لكونه مزيلا للشك المأخوذ في الاصل المسببي

ويحكم على

ولو حكم الشارع ووجه كونها من هذا القبيل هو ان الشك في الصحة والفساد مسبب عن الشك في تحقق البراءة وعدمه
فبعد استصحاب عدم البراءة او اجراء اصالة عدمها يثبت شرعا عدم البراءة ويرتفع الشك في ذلك وحينئذ لا يبقى مورد للاصل
المذكور وان قلنا باحد الاحتمالين الاخيرين فلا مورد لذلك الاستصحاب المذكور مع هذا الاصل بل يكون من باب
الدليلين الاجتهاديين المتعارضين عن مزية كونه ناظرا الى الواقع فيكون دليلا اجتهاديا وانما الثمرة
بين نفس الاحتمالين فهي في باب الكثرة لترتب جميع احكام الذات ولوازمها على الاول وعدم ترتب ما عدا وصف
الصحة من الاوصاف على الثاني ثم ان المهم تحقيق ان مقتضى الاصل المذكور ان واحد من هذه الامور فنقول
اما الاول فهو لا يتبع ارادته منها شاهد من دلالته على ازيد من اثبات الذات ايضا في الجملة الا المعنى
الثاني لا يساعد عليه الاخبار التي هي مدرك هذا الاصل بعد التأمل التام فتعين ارادة الثالث فالاصل المذكور
يدل على لزوم ترتيب احكام الذات المتصفة بوصف الصحة وبعبارة اخرى يدل على وقوع الفعل الصحيح من حيث كونه
فعلا صحيحا والذي يشهد على ذلك ظهور ان الاحسن في قوله ضع امر اخيك على احسنه هو الفعل الموصوف
بوصف الحسن والصحة وكذا غيره من الاخبار فالظاهر ارادة المعنى الثالث فتعين الحمل عليه ولعلك ان هذا
المعنى لا يستلزم كون الفعل مستجمعا لجميع الاجزاء والشرائط الواقعية لعدم التلازم بل هو الصالح لان يكون الفعل
صحيحا في مقام الظاهر كما هو المعنى بالمعنى الثالث دون كونه متصفا بما ذكر من استجماع الشرائط والاجزاء في نفس الامر
ومع قبول الظاهر ان متعلق النذر في المثال السابق هو الصلوة الصحيحة في نفس الامر اعني المستجمع جميع الاجزاء
والشرائط الواقعية وقد عرفت ان الصحة الظاهرية غير مستلزمة للصحة بهذا المعنى فمجرد اثبات كون الفعل صحيحا بمعنى
كونه موجبا لحصول الامتثال بمقتضى الاصل المذكور لا يحصل الوفاء بالنذر ما لم يعلم اندراجه تحت ارادة الناذر صلوة
الصحيحة بهذا المعنى حتى يصح الجواب عن الاستدلال السابق بما تقدم من الجواب الحاصل من الاحكام المختصة بالاجزاء
اجراء الفعل الصحيح المجهول متعلق النذر بالقاعدة المقررة من لزوم حمل افعال المسلمين على الصحيح لما اشرنا اليه
من ان متعلق النذر شيء والاثبات بالاصل شيء آخر لا تلازم بينهما وعلى هذا فما ذكره المستدل من لزوم الحمل على الصورة

المزبورة مردود بناء على القول بالوضع للصحيح صحيح وهذا لكن يمكن ان يقال ان المراد ان متعلق النذر هو الصلوة المستجمعة
لجميع الاجزاء والشرائط الواقعية كما يتجه ما ذكره من عدم تمامية الجواب المذكور الا ان المراد للمستدل ان الظاهر ان
المتعلق هو الصلوة الموجبة لحصول الامتثال وسقوط الامر لان الاغراض انما تتعلق في الغالب بذلك وحينئذ فيكون
الفعل يحصل الوفاء في المثال صحيحا لان الصحة بهذا المعنى مما يمكن احرازه بالاصل المذكور فالجواب المذكور متجه
كما ان الحمل على الذي زعمه المستدل في غير محله واما الكلام في جواز الاتمام فيعلم مما حققناه في المقام هذا
وتمام الكلام موكول الى الباب الثاني من مسئلة الاستصحاب فراجع السابع قد يحتج من انه سئل عن
الخمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربعة وتركوا
هذه فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة فان الظاهر ان المراد
من الاربع هو الاربع من هذه الخمس والظاهر ان الاخذ بها بدون الولاية لا يتحقق الا مع جعلها اسامي للاعم
اذ بناء على وضعها للصحيح لا يعقل قوله فاخذ الناس باربع معه لان التحقيق على ما يدل عليه الاخبار بطلان
الافعال او عبادة هؤلاء بالمرة فلا بد من الحمل على كونها اسامي للاعم من غير كون ذلك منافيا لكونها بطلانه
الواقعي لا لكون الاعم صحيحا والجواب عدم نهوض الحجة على المرام اذ غاية ما يدل لا دلالة فيه بل يدل على العكس
لان صدره اعني قوله بني الاسلام على خمس ظاهر في ان بناء الاسلام على صحيح هذه الخمس وعدم اهلية
ما يتصف بالبطلان لذلك لا للاله به ايضا مضعفة عكس التحقيق على ان المبني صحيح هذه ليس مما بني عليه
الاسلام فهذه الاربع اذ لم يكن صحيحة ليست مما بني عليه الاسلام فهي على عكس المطلوب ادل واما فقرته الاخرى
اعني قوله فاخذ الناس باربع التي هي محل الاحتجاج فلا دلالة فيها على المدعى اذ يمكن ان المراد بالاخذ بهذه
الاربع مجرد الاذعان بها والاعتقاد بصدورها من الشارع والتصديق بها بمعنى العمل عليها والاهتمام في العمل
بها ولا يصلح ان يراد انهم اعتقدوا بهذه الاربع واذعنوا بها وجحدوا الولاية وليس هناك من الدلالة على كون هذه
الالفاظ الاربعة موضوعة للاعم وان كان المراد به العمل بها فغايته ان ثبت صحة الاطلاق على سائر هذه الاربع

على ما قيل فيها

على ما قيل فيها الصادرة من المنكرين للولاية وقد مر ان مجرد الاستعمال خارج عن محل الجدال وانه لا دلالة فيه على
الوضع لو سلم ان النزاع يعتبر النزاع فيه واما ذيله وهو قوله فلو ان احدا صام نهاره الخ فهو وان كان ظاهرا في
صدق الاسم بدون الولاية لكنه ايضا لا يثبت الا مجرد الاطلاق نعم لو قيل ان المنساق من الاستعمال في
المذكورات هو ارادة تلك الماهيات من دون دلالة في الكلام على المجازية وان الظاهر في الكلام جريه على
المعنى الحقيقي كما هو ثابت في الاخبار وكونها لهذه الفقرة وكذا الفقرة الوسطى بناء على الربط بالثانية
ولا يجدي المدعي الا انه مجرد دعوى لا شاهد عليها بل يرجع الى الباب الذي سبق منع ومعارضته على ان
الحمل على المعنى الحقيقي انما يجدي في اثبات المدعى لو لوحظ فيه ذلك الصحة الواقعية من دون اعتبار اعتقاد
المكلف بكون ما عمله من مصاديق المعنى الحقيقي واما لو اعتبر ذلك بان يكون اللفظ المستعمل في خصوص
الصحيحة مع اطلاقه على المصداق كما هو ملحوظ في اعتقاد الاتي به مصداقيته لها فلا كما لا يخفى ثم لو
سلم ذلك كله فالدليل اخص من المدعى اذ غايته اثبات الاعمية بالنسبة الى خصوص الشرط وهو الشرط الماخوذ
بالنسبة الى المشروطات الاربع وقد عرفت ان محل النزاع لم يكن خصوص الاجزاء فلا اقل من خروج الشروط
وتوهم اتمام المدعى بعدم القول بالفصل مدفوع بعدم حصول الاجماع لا لاثبات الاجماع وجود القول بالفصل كما
اليه الاشارة الثامن قد يحتج بدعي الصلوة ايام اقرائك اذ على الوضع للصحيح لا بد ان يكون الامر بالنهي
الصلوة ارشاديا فتعدد لعدم تمكن الحائض من الصلوة الصحيحة لتوقف صحتها على عدم كونها حال الحيض
فيكون تركها واجبا كما هو مقتضي اسحالة وجودها فلا يكون متعلقا اذ المتعذر بالذات
طرداه والتكليف بالممتنع في حكم الممتنع وما يقال من ان ذلك على تقدير الاشتراط وكشف على الارتباك
الاشتراط حاصلان بجعل واحد ويكون الغرض بيان اشتراط صحة الصلوة بالخلو عن الحيض وان النهي هو هذا
وان الفائدة لهذا الشرط ليست صلوة ويكون حاصل المعنى ان الاركان المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط لكونها
الايام واسمها صلوة لا تفعلها هذه الايام فعلم سر الاتيان حرمة وتقديم التشبه على الحكم وضعا وطبقا

كما هو قضية كون الحكم من عوارض الموضوع كذلك الموضوع انه كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله عليه السلام
لا تصليها في هذه الايام فاحتمال كون المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض لازم ان يكون [illegible]
المعنى على ما يساعد عليه السوق اترك اصل الصلوة في حال الحيض والمانع الوضع للاعم فلا يرد [illegible] ذلك اذ [illegible]
من الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او في غيرها من غير استلزام ذلك للامر بالمحال اذ اصل الطبيعة مقدورة
مقدورة لها في ايام الحيض فيصح الامر بتركها فما هو غاية ما يتجه في الاستدلال والجواب عنه اما اولا فبان غايته لزوم
كون المراد بلفظ الصلوة هو الاعم فيدل على مجرد الاستعمال الذي هو اعم [illegible] واما ثانيا فبان عدم المقدورية بعد
النهي فالمعنى اترك الصلوة التي كانت صحيحة قبل النهي وليس هذا تكليفا بغير المقدور لتمكنها من ترك الصلوة
التي كانت صحيحة في غير ايام الحيض فيها اذ حاصل النهي حرمة الاتيان بصورة الصلوة التي [illegible] صحيحة [illegible]
في تلك الايام ومع [illegible] هذا الجواب [illegible] الوضع [illegible] الاشكال [illegible]
بوصف استجماعه لجميع الاجزاء والشرائط التي منها الخلو عن الحيض كما هو لازم القول بالوضع الصحيح [illegible]
بوصف كونه مهية معراة عن الاوصاف [illegible] عدم الاشتراط [illegible] الاشتراط بالتعرية فمع الاول [illegible] التكليف
بغير المقدور لوضوح ان الحائض لا تقدر على اتيان الصلوة المقيدة بعدم كونها ايام الحيض فلا يكون تركها
ايضا مقدورا لها لان تأثير صفة القدرة في الترك فقط [illegible] لا للقدرة كما ان تأثيرها في الفعل فقط [illegible]
لا للقدرة فان القدرة [illegible] الى الطرفين الوجود والعدم وما ذكرتم من ان عدم القدرة انما هو بعد
هذا النهي والا [illegible] ان قضية الاشتراط بعدم الكون ايام الحيض عدم القدرة على اتيان الصلوة
المشروطة بهذا الشرط ايام الحيض قبل مجيء النهي ايضا ومكنها من ترك الصلوة كانت صحيحة في غير ايام الحيض
في ايام الحيض [illegible] الصلوة التي كانت صحيحة في غير ايام الحيض انما كانت صحيحة لكونها
في غير ايام الحيض [illegible] الصلوة [illegible] عن [illegible] حال الحيض [illegible] فلا [illegible] ما ذكرتم [illegible]
الاشتراط بالخلو عن الحيض [illegible] هذا النهي [illegible] كونها في غير هذه الايام انما استفيد [illegible]

في الصلوة

دون الصلوة في هذه الايام والمانع الاخير فلا يخفى [illegible] الاساس القول بالوضع للصحيح [illegible]
الاول [illegible] ثبوت الاشتراط بهذا الشرط قبل هذا النهي [illegible] والذي يمكن ان يقال في دفع
هذا الاشكال [illegible] لظهور [illegible] الجواب الثاني عن الاستدلال وجوه احدها ان باختيار الشق الاول [illegible]
[illegible] ان الموضوع عبارة عن الصلوة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط حتى هذا الشرط [illegible] لزوم
التكليف بغير المقدور لان الغرض من هذا الكلام انما هو بيان اشتراط الصلوة بالخلو عن الحيض لا [illegible]
ايقاع الصلوة الصحيحة وبعبارة اخرى الغرض هو جعل الحكم الوضعي [illegible] ما في نفس الامر [illegible]
الشارع [illegible] الصلوة [illegible] الشرعي [illegible] الصلوة [illegible] للامر [illegible] الواردة [illegible] جعل
الحكم الوضعي الا ان [illegible] هذا الجواب [illegible] على ما هو [illegible] من ان الاحكام الوضعية
غير مجعولة في الشريعة بل هي لوازم عقلية منتزعة من الخطابات الشرعية مع ان [illegible]
[illegible] في الاخبار كما هو قضية الجواب المذكور [illegible] العدم جواز [illegible]
بل الاول عندنا [illegible] وان توهم بعضهم جوازه [illegible] الكلام في غير المقام ثانيها ان يقال بعد اختيار الشق
الاول [illegible] ان الاشكال انما [illegible] اشتراط الصلوة بهذا الشرط [illegible] كون الخلو
عن الحيض من شرائط تحقق الماهية الصحيحة والماهية من شرائط الامر بها [illegible] من شروط التكليف لا
المكلف به والاشكال انما يتجه على الثاني [illegible] هذا [illegible] في الضعف اذ مع [illegible] من الفرض [illegible]
في ان كون هذا الشرط من شرائط التكليف مجرد دعوى لا شاهد عليها وان لا دليل [illegible]
[illegible] كونه من شروط المكلف به كما عليه [illegible] ثالثها ان يقال
اختيار الشق الاول [illegible] ان المراد بالصلوة ما هو الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط [illegible]
[illegible] من باب [illegible] الاستعارة فلا تكليف بغير المقدور [illegible]
على دخول هذا الشرط في الموضوع وهذا الاوجب [illegible] لفظ الصلوة [illegible] في معنى حقيقته [illegible]

الا [illegible] كما هو [illegible] الاستعارة الا ان الانصاف بعد هذا [illegible] من سوق [illegible] المنع القطع بعدمه [illegible]
لا يخفى رابعها ان يقال بعد اختيار الشق المذكور ان الصلوة في الواقع عبارة عن العبادة [illegible] الصحيحة لجميع
المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط حتى هذا الشرط [illegible] الا [illegible] على هذا النهي [illegible] الحائض [illegible] من الاتيان
بالصلوة الصحيحة الواقعية [illegible] في النهي [illegible] اعتقادها [illegible] انها [illegible] صلوة صحيحة [illegible]
صحيحة في نفس الامر [illegible] فلا تكليف بغير المقدور [illegible] صحيحة باعتقادها وان كانت فاسدة في الواقع و
[illegible] ضعيف ايضا [illegible] عن [illegible] الصحيح لعدم اعتبار الصحة الاعتقادية [illegible]
ان هذا [illegible] على وضع الالفاظ [illegible] الصلوة [illegible] والتوصل [illegible]
ان يقال بعد اختيار الشق المذكور [illegible] ان صلوة الحائض صحيحة في نفس الامر الا ان النهي [illegible] لا تصلي [illegible]
[illegible] ذلك ان الصلوة الصحيحة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص فالصلوة الصحيحة [illegible]
[illegible] هكذا [illegible] والمسافر [illegible] لا يجب تعدد ماهية الصحيح [illegible] الاسم [illegible]
[illegible] ذوات [illegible] الصحيح هو ماهية واحدة موجبة لحصول [illegible] متحققة في ضمن [illegible] وهكذا
ومن جملة الافراد صلوة الحائض لحصول الامتثال بها [illegible] غيرها [illegible] عدم الصحيح [illegible]
الامتثال [illegible] الصلوة التي تصليها الحائض [illegible] لا [illegible] الوصف [illegible]
الموجودة [illegible] حال الحيض [illegible] الحكم [illegible] الى [illegible] الصلوة [illegible]
الحكم [illegible] في حق صلوة الحائض وكانت الاحكام تابعة للمصالح الواقعية [illegible] من صلوة [illegible]
فيدفع الاشكال [illegible] صحة صلوتها و[illegible] من اتيان الصلوة الصحيحة [illegible] الجواب [illegible]
[illegible] من [illegible] الاشكال [illegible] الا ان اشتراط الصلوة بالخلو
عن الحيض [illegible] الامتثال [illegible] الحيض [illegible] لان تحقق الامتثال
بدون هذا الشرط [illegible] الصلوة [illegible] من اول [illegible]

بغير ممكن

[illegible] جزء الفرد لا الماهية مع ما حققنا سابقا [illegible] واصل الماهية [illegible] الاعتبار
فيها [illegible] من الاجزاء والشرائط التي اعتبرت في الماهية على سبيل التبادل لا الخصوصية [illegible]
هذا غاية [illegible] في المقام بل [illegible] الاقسام محتاج للتأمل التام واما ثانيا فلان غاية [illegible]
المذكور هو اثبات [illegible] بالنسبة الى الشروط بل هذا الشرط [illegible] هذا الشرط دون الاجزاء الا [illegible]
القول بالفصل [illegible] تاسع انه على الاعم يكون الموضوع له امرا منضبطا وهو اصل [illegible]
انه على الصحيح اذ الانضباط [illegible] باختلاف الصحة باختلاف احوال المكلفين [illegible] وحكمة
تقتضي وضع اللفظ للامر المنضبط دون غيره والجواب عنه اولا المنع من عدم الانضباط على الصحيح [illegible]
[illegible] هو الماهية المعلومة الجامعة للاجزاء الواقعية [illegible] جامع [illegible] في ضمن [illegible]
هذا الامر منضبط واختلاف الصحة بحسب الاحوال والاشخاص راجع الى اختلاف مصاديق الصحة مع [illegible]
على نحو واحد [illegible] بل قد عرفت ان الامر بالعكس [illegible] عدم انضباط الموضوع له
[illegible] على الاعم [illegible] في الموضوع له [illegible] صدق الاسم بدونه [illegible]
بان قضية الحكمة هو الوضع للصحيح ولا فرق [illegible] على الاعم [illegible] بالوضع لمعظم الاجزاء [illegible]
الوضع للاول [illegible] بملاحظة [illegible] اهل الاختراع في الاوضاع [illegible] ان يقال ان الوضع
لجميع [illegible] الموضوع [illegible] صدق [illegible] الاسم على الاعم مع [illegible]
[illegible] اعتبار جميع الاجزاء في الموضوع له [illegible] صدق [illegible] نعم يمكن [illegible]
[illegible] ان الوضع لجميع على الاعم قد يكون بان يلاحظ كل واحد من تلك الاجزاء [illegible]
قد يكون بان يلاحظ كل واحد منها [illegible] والمسمى فيها [illegible] بقاء الاسم مع فقد بعض
الاجزاء هو المعنى الاول [illegible] الاعم [illegible] بالثاني [illegible] بقاء الاسم [illegible] ما اعتبر فيه [illegible]
في صدق المواد [illegible] حقيقتها مع زوال [illegible] الملحوظة في وضعها [illegible]

في ضمن هيئة مثل ادهنه فاعل ومفعول ونحوها فكما ان ذهاب هيئة خاصة لا ينافي بقاء المادة مع وضع
كون الهيئة ملحوظة في وضعها كذلك ذهاب بعض اجزاء الموضوع له لا ينافي صدق بقاء الموضوع له وبعبارة اخرى اذ
كما ان ذهاب بعض الموضوع او تبدله الذي هو هيئة التي لا شبهة في دخلها في المادة باعد الوجهين لا ينافي بقاء
كذلك ذهاب جزء الموضوع له لا ينافي بقائه منحصرا بسائر الاجزاء وما يتخيل من ان هذا اختلاف في الاوضاع لا
الكلام في صدق الموضوع له مع انتفاء بعض اجزائه لا في صدق اللفظ الموضوع مع انتفاء جزئه فيه مع ان الفرض
مجرد التنظير لا القياس ان العلة المتخيلة في وجه عدم امكان بقاء الموضوع له بعد ذهاب بعض اجزائه اعني
بها استحالة بقاء الكل بعد فقد الجزء موجودة في كلا الموضعين كما لا يخفى على المتأمل وهل هذا التخيل الا
كتخيل ابتناء ما ذكرنا من بقاء صدق المادة مع ذهاب هيئتها على ما ذهب اليه جماعة من ان المواد ليس لها وضع
شخصي مستقل حال تعريتها عن اللواحق بل انها انما وضعت بعد لحوق كل واحد منها معها وانما يتم ما ذكره
الاخرون منهم بعض الاساطين من ان لها مع قطع النظر عن اللواحق وضع شخصي ومع كل منها وضع نوعي
فلا يتم ووجه فساد هذا التخيل وضوح جريان ما ذكرنا من امكان بقاء المادة مع ذهاب بعض هيئاتها على
كلا المذهبين وعند النظر على كلا المذهبين كما لا يخفى على المنصف مع ان مجرد ابتناء ما ذكرنا على القول الاول لا يبطله مع
فساده وان كان الاول في النظر ايضا فساده على ما سنقف عليه في محله ان شاء الله تعالى وثانيا ان هذا ابتناء
الوضع بالترجيح العقلي الذي تكرر الاشارة اليه عدم الثبات في الاوضاع وارجاعه الى الدليل الاتي على تقديره
تكلف لا داعي اليه العاشر انه لو كانت اسامي للصحيحة لزم فيما اذا حلف او نذر ان لا يصلي في مكان مكروه
او مباح من وجود الشيء وعدمه وثانيا باطل بما تقدم من بيان الملازمة انه لا اشكال في ان صحة هذا اليمين
ما اتفق عليه الفقهاء ولا في حصول الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان ولا في ان صحة الوضع للصحيح تعلق
النذر بالصحيح مع ان تعلق النذر بالصحيح يستلزم تعلق النهي الاتي من قبل النذر به ايضا وتعلق النهي بالعبادة
يستلزم فسادها وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها والفرض صحة النذر المذكور وانعقاده فيلزم

وتعلق

من تعلق النذر بالصحيحة عدم تعلقه بها فيلزم من وجود الشيء عدمه كذا قرروه ويمكن تقريبه بوجه اخر وهو ان
ثبوت اليمين يقتضي النهي والنهي يقتضي الفساد والفساد يقتضي عدم تعلق اليمين وعدم تعلق اليمين
يقتضي عدم النهي وعدم النهي يقتضي عدم الفساد الذي هو الصحة والصحة تقتضي صحة تعلق اليمين وتعلق اليمين
يقتضي النهي وهكذا ابدا ويرجع الى ان بتعلق اليمين يلزم عدم تعلق اليمين ثم يرتقي الى التعلق وهكذا ابدا ويرجع
دوره انها ونظير ذلك غير عزيز في كلام الفقهاء فانه يقال ان غسل الجنب في البئر يوجب نجاسته بانها على
القول بها وبنجاسته بانها تقتضي عدم تحقق الغسل وعدم تحقق الغسل يقتضي عدم نجاسته وعدم نجاسته
يقتضي تحقق الغسل وتحقق الغسل يقتضي نجاسته الماء وهكذا ابدا ويرجع على هذا المثال الموضوعي ويقال
ايضا في حرمة المسافرة لتفويت الجمعة ان حرمة سفره يقتضي اباحة الاتيان بالجمعة في السفر واباحة الاتيان
بها فيه تقتضي اباحة سفره لزوال علة الحرمة التي هي تفويت الجمعة واباحة سفره تقتضي عدم جواز الاتيان بالصلاة
وهكذا الى ان يلزم من اباحة الصلاة حرمتها ومن حرمة السفر اباحته حسبما قررنا الى غير ذلك من النظائر التي
يمكن استخراجها من باب المغالطة وانما بطلان التالي فظاهر وكذا ما يلزم من وجوده عدمه قطعا بالضرورة فهذا
على الصحيح وما على الاعم فلا محذور وهو ظاهر ويجاب عنه اولا بالمعارضة بانه اذا صرح بوصف الصحة على القول
بالاعم كان يقول اذا وقعت ان لا اصلي صلاة صحيحة في مكان مثلا فالجواب الجواب وتوهم عدم تسلم صحة هذا
النذر من الاعمي مما لا يصغي اليه كالفرق بعد التسوية على مقالته وثانيا بان غاية الاطلاق على الاعم
في المثال وما يجري من الدلالة على الاعمي حينئذ هو انما لزم من عموم الاستعمال وهو ظهور اللفظ في المقام
في ارادة الحقيقة راجعة الى المعرفة منه ومعارضته من التبادر في اصل المقام مع كفاية لزوم المحذور
في استناد الظهور وما هنا فالحالة المدعاة فيما ذكره المستدل ونحو ما ذكرناه من باب استعمال اللفظ
لا انها على ارادة الصحيح الغير المراد في خصوص المقام لقرينة الخلاف ووقوعها بسبب جهة اخرى احدها ان النذر
في المثال انما تعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر

بالصحيح

بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا مطلقا اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمنع المنذر من كون
اثر النذر فيه مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وثانيها ان هذا النذر قد تعلق بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق
النذر بتركه فيحنث بفعله وان وقع فاسدا ووجهه بعض المعاصرين بان النذر انما يتعلق بالصحيح حال
النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق فيه الحنث الا اذا اتى به فاسدا بالقربة وهو لا
يكون الا مع زعمه عدم فساده بالنذر الذي هو برد على اولها ان حصول الفساد بعد تعلق النذر يقتضي
عدم امكان الاتيان بالمنذور بعد تحقق النذر المستلزم لحصول النهي حتى يلزم باستاع حصول الحنث
لوضوح ان الاتيان بالعبادة الصحيحة التي هي متعلق النذر متعذر قطعا غاية ما في الباب حرمة الاتيان بها
وهو لا يوجب عدم القدرة او عدم صحة المنذور بل انما يقتضي عدم جواز الاتيان بالصحيح فالفارق هو ان حصول
الحنث لا اشكال فيه ضرورة بقاء التمكن من اتيان المنذور فبتأمل حتى لا يتخيل التناقض بين ما قلنا ان ...
استدعاء حرمة الاتيان عدم صحة المنذور وبين المختار من دلالة النهي في العبادات على الفساد وهذا
لو حمل الامكان في كلامه على ما عرفنا فيكون مقدورية الشيء عقلا وان حمل على الاعم منه وما يمكن الاتيان
شرعا لم يصح لا سيما مع ارادة العقلي لان الامتناع الشرعي كالعقلي حرمة عليه ان مجرد عدم جواز شيء في الشريعة لا
يستدعي عدم حصول الحنث بفعله بعد وضوح عدم مدخلية عدم الجواز في متعلق النذر الذي هو الاتيان
بالصحيحة التي لا اشكال في انه لم يلاحظ الا ذهن جعلها متعلقة للنذر تقييده بالخلو عن النهي الناشئ
من قبل النذر وعلى ثانيها انه ان اراد به انه قد تعلق بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر بتركه ان
المنذور لا يكون صحيحا بعد تعلق النذر بتركه بوجه ففيه مع فساده في نفسه لوضوح صحته في حد ذاته مع قطع
النظر عن النهي الاتي من قبل النذر به انه لا يعقل حصول الحنث اذ لا يكون الماتي به ما تعلق نذره بتركه
بل لا يمكن تحقق الحنث معه انه يهدم دليله وان اراد عدم الصحة بالاضافة الى ذلك النهي الناشئ من قبل النذر
حتى يكون المراد بوقوعه فاسدا فساده من جهة ذلك النهي وان كان صحيحا بعد النذر من حيث هو هو

ويكون معنى كلامه ان النذر قد تعلق بالصحيح الذي هو باق على كونه صحيحا بعد النذر من حيث ملاحظته في حد ذاته
كما هو الملحوظ في مقام النذر وان لم يكن وقوع هذا الفعل الصحيح الذاتي صحيحا من جهة الامر العارض الذي هو
النهي الطارئ فهو متين لو سلم ظهور العبارة فيه الا انه راجع الى الوجه الاول فلا وجه لذكره في قباله وان توجيه
المعاصر نعم توجيه الجمهور في عدم بقاء المنذور على وصف الصحة بعد تحقق النذر كما هو قضية وقوع التعلق
بالصحيح حال النذر فانه مفهوم اللقب وان لم يكن حجة لكن العبرة بالواقع في كلمات القوم كالواقعة في كذا
في الحجة في مقام ابداء الذي لا يبعد كون المقام من قبيله نعم لو حمل قوله بالصحيح حال النذر على عدم المقابلة مع
الفساد الاتي من جانب النذر مع السكوت عن صحته وفساده في حد ذاته بعد تعلق النذر كما هو احد الوجهين
المحتملين في كلامه كان توجيها وجيها الحادي عشر انه يلزم على الوضع للصحيح ان يكون الامر باعادة الصلاة
المستفيض وروده في الروايات بمعنى المنافيات امرا باعادة الصحيحة وليس بصحيح ضرورة ان الصحيحة لا
يحتاج الى الاعادة بل يستلزم تحصيل الحاصل فان الفعل بعد كونه مطابقا للامر موجبا لحصول الامتثال كما هو قضية
معنى الصحة يكون طلب القيام به ثانيا طلبا لتحصيل الامتثال الموجود حصوله بالفعل الاول هذا على تقدير ان يراد
بالاعادة الاتيان بمثل ما اتى به اولا لتحصيل مثل الامتثال الحاصل بالاتيان اولا ولو اريد بها لزوم الاتيان بالفعل
على وجه الاستقلال لتحصيل الامتثال الاخر مستقلا يجب ان يرجع الى التعدد التكليف ولا بلاحظ التكليف بين الفعلين
وان وجبت فبطلانه مع كونه خلاف الفرض ان هذا الاطلاق على الاعادة ضرورة كونها عبارة عن الاتيان بالفعل
ثانيا بعد الاتيان به اولا وهذا لا يتحقق في الفعلين الملحوظين بامرين مستقلين على طريق الاستقلال وان كانا
من ماهية واحدة وبالجملة الامر باعادة الصحيحة مما لا يعقل له معنى سوى اللذين اشرنا اليهما والثاني فساد حملها
على الاتيان بعين الماتي بها اولا انها ليست صحيحة وفاقا وان هذا الامر الا على الاعم اذ يجب على الصحيح الامر
باصل الفعل لا باعادته ضرورة عدم حصول اصل الفعل ح مع ان حصول اصل الفعل ثانيا الا
فيه على ما هو حاق معنى الامر باعادته التي هي الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا

يعني انه لا يتحقق كونه اي اعادة للعدم بعد ... الامر باعادة الصلاة حقيقة في صرف تحقق ... اولا او الانهدام ... ح

واستعمال الاعادة فلا يكون المراد من ايجاد اصل الفعل ما انقطع بعدم ارادته منه فلا بد من حمله على الوضع الاعم المنقطع
بصحة الامر بالاعادة على تقديره وهو كاف والجواب عنه ما مر من انه لو عدم دلالة الاستدلال على ازيد من تحقق
الاستعمال وهو اعم من الوضع وما يقال عليه من ان دعوى المجاز في اخبار المتواترة ما انقطع بفساده فهو ما
نقطع بفساده لانه بعد قيام الدليل عليه يجب المصير اليه فلا يبقى اشكال في الامر بالاعادة اذ يكفي في صدقها
الاتيان بالشبيه الثاني به اولاً من غير فرق بعد فرض الاستعمال في الاعم بين المذهبين وهو ظاهر ولا فساد في لزوم
طلب الحاصل لابتنائه لزومه على استعمال لفظ الصلوة في الصحيحة وقد عرفت عدمه ولا في فساد العلاوة حتى ذكرها
المستدل لعين ما ذكر على ان الدليل لو تم لدل على منع خصوص الصلوة للاعم فيحتاج التعميم الى الالحاق بعدم القول
بالفصل الذي هو باطل فراجع **الثاني عشر** ان الفقهاء قد اطبقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها عمداً
او سهواً كالركوع مثلاً ولا ريب في كونه منهياً عنه مع انهم يعدونه ركوعاً ويطلقون عليه اسم الركوع وهو لا يتم
الا على الوضع للاعم اذ لا معنى لزيادة على الوضع للصحيح لعدم تحققه من ناسيه لا يقال ان مرادهم صورة الركوع
لانا نقول ان زيادة صورة الركوع لا توجب بطلان الصلوة الا ترى انهم جوزوا الانحناء لقصد العوز مثلاً او لرفع شيء من الارض
او قتل العقرب والحية وان كان الانحناء بقدر الكثير في الركوع بل لو وضع يديه على ركبتيه بحيث يحسب الناظر
انه قد ركع فان قلت هذا الدليل اخص من المدعى قلت يتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل والجواب
اولاً ان المراد من لفظ الركوع في كلام الاصحاب هو صورته بقصد كونه ركوعاً ومجرد الاطلاق على هذا المعنى لا يدل
على اشتراك اللفظ المعنى العام للركوع على القول بالاعم لدلالته على الوضع كما ان ارادة هذا المعنى لا يستلزم فساد
الصلوة في صورة الانحناء لاخذ شيء او قتل حية او عقرب حتى يدعى الاجماع على خلافه لعدم قصد الركوع
في صورة الركوع الى جعلنا عليها لفظ الركوع قد اعتبر فيها القصد المذكور وثانياً ان الاستدلال مبني على
كون الركوع من المخترعات وقد اشرنا سابقاً الى ضعفه وخروجه عن محل الجدال والتشبث بالاجماع في اثبات
الدعوى بعد فساده لا يتمسك به في الاوضاع كما لا يخفى **الثالث عشر** انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون متعلق الطلب

فالادو

في الاوامر المتعلقة بها رجوع الامر الى الامر بالطلب كما هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوب وفساده ظاهر
والجواب بما مر من ان اتصافها بالصحة بالموافقة للامر وانما يتحقق بامرين اجتماع الماهية لجميع الاجزاء بما اعتبر فيها
بل لزم ذلك وان استلزم حصول الموافقة على تقدير الاتيان بالماهية المستجمعة على انه لو تم لدل على بطلان الوضع
للصحيح دون صحة الوضع للاعم بعد وجود الفصل واما ما اجاب به بعضهم من ان الصحة جزء لمدلول
اللفظ بل صفة خارجة عنه فلا تكرار فقد عرفت ما فيه ولا تكرار ثم يمكن توجيهه بان يريد بالصحة ما ذكرنا من حال على
الماهية بجميع الاجزاء وهذا وان كان مستلزماً لحصول الامتثال من الاوصاف الخارجة الحاصلة بعد تعلق الطلب
وعليه فلا بأس به لكن قد نبهنا في تضاعيفه بعض المواضع بتغييرها بما يوافق الامر كما لا يخفى على من تتبع كلامه وقد يجاب
عن الاحتجاج ايضاً بمنع لزوم التكرار ولغوية الطلب نظراً الى ان متعلق الطلب الماهية بقيد الوجوب وهو لا
يمكن حاصلاً قبله لان المادة لم تدل على اربعين من اصل المطلوبية الجامعة مع الوجوب تارة والندب اخرى وانت
خبير بانه انما الالتزام بالتكرار وبالنسبة الى اصل المطلوبية الحاصلة من الطلب المحرك لوجوب او الاستحباب كما هو قضيته
كلامه بعد التامل فيه ولكن بالنسبة الى عموم الطلب من الايات والاخبار الدالة على اصل المطلوبية ما لا يمكن
به احد من القائلين بالوضع الصحيح ونقل المجيب فيه الصحة بغير ما فسرناها به وقد عرفت حال هذا وما فيه تخيل في
دفع هذا الجواب ايضاً من انه انما يصح اذا كان الصحة امراً محاملة في الوجوب والندب وليس كذلك بل هي مختصة
بالوجوب فقط والجنا هذا انما يتم لو فكانت الامر للوجوب وليس كذلك بل المانع الوجوب والندب فاسد لان
عموم كلها يتم يدفع تخصيص الصحة الموافقة فيها بالحاصل مع الوجوب ولان كون الامر لمطلق الطلب وان كان هو
المذهب الا ان الظاهر مطلقه الى الوجوب ما لم يتم معه المطلوب فظهر الوجهان بما ذكر من البيان **الرابع عشر**
ان الوضع للصحيح لا ينافي من الدور اذ لا معنى للصحيحة الا ما يتعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الماهية
الصحيحة لزم الدور والجواب عنه بما مر ايضاً ما ذكرناه ايضاً من انه على تفسير الصحة بما وافق الامر دون ما
اخترناه في تفسيرها ايضاً ان ما يجاب به تفسير الصحة بموافقة الامر بان المراد بالصحة موافقة الفعل للمكلف

ثم توقف الطلب على الوجوب لا يوجب الدور وانما الطلب الواقع فيها لا يتعلق بالفعل الصحيح بمعنى ما يكون صحيحاً
من قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه اذ ما يكون صحيحاً بعد الطلب
فتدبر جيداً وراجع الامر الثالث **الخامس عشر** ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم ان يدل النهي
عنها على صحتها ضرورة ان النهي على هذا انما يتعلق بالصحيحة لوضوح ان اداته لا تتعلق الا بما هو موضوع بازائها
كما هو المفروض فلا بد من انكار صحة تعلقها بها والا كان النهي متعلقاً بامر ممتنع وهو غير جائز وانا نقول
اما في الاتفاق والجواب انه غاية ثبوت استعمال اللفظ الواقع في حيز النهي في الاعم وقد عرفت انه غير مجد و
انما يلزم بعضهم من ذلك التجوز في جميع النواهي المتعلقة بالعبادات وهو مما يقطع بفساده فهو مما يقطع
بفساده لما مر سابقاً من لزوم ارتكابه وان كان خلاف الاصل بعد قيام الدليل عليه ثم نقول ان المراد
بالصحة التي يلزم دلالة النهي عليها ان كان الصحة الثابتة للماهية الصحيحة في حد ذاتها فبطلان التالي ممنوع
ان الصحة بهذا المعنى ليست من مقتضيات النهي ومدلولاته بل هي ثابتة قبل النهي كما هو الحال في الوضع
للصحيح وكيف يمكن وجود المدلول قبل وجود الدال او حصول المعلول قبل حصول علته وان كان المراد
بها ثبوت الصحة من حيث كونها منهياً عنها فالملازمة فاسدة لوضوح عدم ثبوت الصحة للماهية الملحوظة بهذه
الحيثية لا قبل النهي ولا بعده ضرورة انها قبل النهي لم تكن الا متصفة بالصحة لعدم وجود المقتضي منه
الحيثية المذكورة وحينئذ واما بعد النهي فلان الماهية الصحيحة المتقيدة بالقيد المذكور متصفة بالفساد
لا يتعقل اتصافها بالصحة حتى يتوهم لزوم دلالة النهي عنها على صحتها وقد يجاب ايضاً بعد تسليم الاستعمال في
الصحيحة بان النهي عن الصحيحة يراد به نفي اصل الماهية لا المنع من ايقاعها وفيه ان ارجاع النهي الذي هو في
مقولة الانشاء الى النفي الذي هو من مقولة الاخبار في غاية البعد عن الانظار فكيف يصار اليه من دون دليل
عليه وتوهم وجود الدليل العقلي عليه من لزوم المحذور المذكور بعيد لامكان دفعه بغير ذلك لا يصغى اليه هذا
مطلب
كله لو اراد الوقوع واما لو اراد مجرد الامكان كما هو ظاهر كلام اخرين ففيه ان مجرد الامكان لا يجدي في دفع

المستدل

المستدل المبني على ظاهر النهي كما لا يخفى ثم ان لهذا المجيب جواباً اخر وهو ان النهي تعلق بما اريد بالفعل من الصحة
حال ذكر النهي ويكون الفساد طارياً عليها بالنهي ثم استدرك وقال لكن هذا انما يتم اذا كان الفعل مطلوباً
على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبية النهي وتوضيح هذا الجواب انه لا يلزم
من استعمال اللفظ في الصحيح ان يدل النهي على صحته لان الملازم اذا اريد من الفعل الصحيح ما بقي على وصف
كونه صحيحاً بعد تعلق النهي كالاتصاف بالصحة قبل تعلقه به وليس كذلك بل المراد بالفعل الصحيح ما يكون صحيحاً حال
تعلق النهي به بالخصوص وان كان فاسداً بعد تعلقه به كما انه كان صحيحاً قبل تعلقه به وليس ما يبقى على وصف الصحة
بعد تعلق النهي به حتى يلزم دلالة النهي على الصحة ولا تنافي بين كونه صحيحاً حال ذكر النهي وكونه فاسداً بعد طرو
النهي عليه ولما توضيح الاستدراك فهو ان هذا الجواب انما يصح اذا كان الفعل مطلوباً على الوجه المنهي قبل تعلق
النهي به واريد من الامر بالماهية الصحيحة ابقاؤها وابطال الوجه المعهود بكون الغرض من النهي عنه انشاء عدم مطلوبيته
اذ حينئذ يصح ما ذكرنا من صدق كونه صحيحاً حال ذكر النهي والحكم بكونه فاسداً بعد النهي واما لو كان الفعل قبل
تعلق النهي مطلوباً لا على الوجه المحرم بل على وجه الصحة كما هو معنى الوضع للصحيح وقصد بالنهي تحريمه على الاتيان
فلا يمكن القول بالاتصاف بالصحة حال تعلق النهي وبالفساد بعد تعلقه به بل يكون متصفاً بالفساد حال تعلقه
به ايضاً كما هو قضية مطلوبيته قبل النهي على الوجه المحرم وح فلا يتم الجواب المذكور هذا غاية ما يتحصل في توضيح كلامه
وانت خبير بانها الثاني للجواب فبانه ان اراد من قوله ان متعلق النهي لا يكون صحيحاً حال تعلق النهي به الصحة
حاصل المعنى ان الفعل لا يتصف بالصحة بعد النهي في حد ذاته ولو مع قطع النظر عن النهي ايضاً فهو خارج عما نحن
انه لو بقي بعد النهي متصفاً بالصحة لزم ما ذكره المستدل من دلالة النهي على الصحة كما هو ظاهر ولما اشرنا اليه في
التوضيح ففيه ان انكار اتصاف الفعل في حد ذاته بعد النهي بكونه صحيحاً فاسد ونقول لو صح صحته من
حيث هو لو خلي وطبعه بالتوجه هذا مع ان جوابنا ان بقاءه متصفاً بوصف الصحة من الحيثية المذكورة لا يستلزم
دلالة النهي على الصحة لما عرفت سابقاً من ان الصحة بهذا المعنى في مسئلة النهي غير دالة على وجوده

وهل استنادها اليه وهل هذه الا الالتزام بوجود المقتضي قبل وجود المقتضى وهو ظاهر الاستحالة ومما قد يتخيل
من دعوى القطع بعد كون هذا الشق مراد المجيب لابتنائه ارادة على جهة موهوم القلب العرفي ثابت بجهته فقد
مر نصه في الدليل العاشر فلا اعادة وان اراد به ان الفعل بعد النهي وان كان صحيحا في حد ذاته الا انه
بالمقابلة الصورية منهيا عنه يكون فاسدا من هذه الجهة وان صح في حد نفسه لا توجب دلالة النهي على
بعد وضوح عدم استنادها اليه مما الاعتبار عليه الا ان ظاهر عبارته لا يساعد عليه كما لا يخفى ولا في
المذكور خلاف لا يستلزم بطلانه بالجواب لان المراد به ان كان ما اشار اليه في توضيحه من ... عليه ان صحة
الفعل حال ذكر النهي لا يتوقف على مطلوبية الفعل على الوجه المنهي عنه ضرورة انه لو كان مطلوبيته لا على هذا
الوجه بل على الوجه الصحيح صح اتصاف الفعل بالصحة حال ذكر النهي ايضا وان كان اراد غير ذلك فنحن لا نتصوره ثم
كيف يعقل مطلوبية الفعل على الوجه المنهي عنه بل فساد ذلك لا يكاد يخفى على احد **السادس عشر** ان هذه الالفاظ
لما كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان لا يبقى فرق بين الاجزاء والشرائط وهو باطل بالاتفاق ... لما الملازمة
فلان معنى الوضع للصحيحة التي هي عبارة عن الجامع للماهية بجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط اعتبار الشرائط
كالاجزاء في الدخل للماهية واخذها فيها وكونها من مقوماتها ولا نعني بالاجزاء الا هذا بل يلزم ان
يكون الشروط اجزاء مع ان اجزاءها بالضرورة فان الجزء يكون داخلا في اصل الماهية والشرط امر خارج عن
المشروط والجواب عنه اولا انه يبطل الصحيحي الصحيح واما الصحيحي الاعم فنحن نقول بالجزء الاول من جزئي
دعواه فلا وثانيا يمنع استلزام اعتبار الشروط في المسمى لعدم الفرق بينها وبين الاجزاء لان اعتبارها
فيه ليس كاعتبارها فيه فان الجزء ما يعتبر نفسه في المسمى كاعتبار ذات الركوع في الصلوة والشرط ما يعتبر التقييد
به كالوضوء لها ولذا كانت الدلالة على الجزء تضمنا وعلى الشرط التزاما ومجرد اشتراكهما في انعدام المسمى
بانعدامهما لا يوجب عدم التمايز بينهما لوضوح الفرق بين الانعدام بانعدام الجزء وبين الانعدام لانعدام الشرط
فان علة الانعدام في الاول استحالة بقاء الكل بعد زوال الجزء وفي الثاني لانعدام عدم امكان وجود المقيد بعد زوال

قيده فان قلت ان علة الانعدام في الثاني ايضا هي استحالة بقاء الكل بعد زوال الجزء لان التقييد ايضا من الاجزاء ولكنه
نفس مقيد خارجية غاية الامر كونه من الاجزاء العقلية دون الخارجية كسائر الاجزاء وبمجرد ذلك لا يوجب التفاوت المقيد
بالجزئية خصوصا بعد ملاحظة ان استحالة بقاء الكل بعد زوال الجزء من الاحكام العقلية لا الاحكام الثابتة للاجزاء
الخارجية فثبت باسرها للاجزاء العقلية حتى كون الدلالة عليها تضمنية بل الظاهر انه لا معنى لوجود العقلي الجزء العقلي
في هذا الاطلاق الا غير استلزام ذلك التركيب الحسي منها تركيبا خارجيا من هنا قبناه وعدم ذلك من تركيب معنى الوجوب
وكون الدلالة على المنع من الترك تضمنية لا التزامية بان المراد التركيب العقلي وامكان اخذ المنع من الترك على وجه التقييد
ايضا ولم يقل احد من المتاخرين باختصاص الدلالة التضمنية بالمركبات الخارجية بل صرحوا باطلاقه كما بادر تسليم
التضمن في دلالة الانسان على الحيوان فقط او الناطق فقط مع وضوح ان اخذ الحيوان في الانسان ليس الا على وجه
التقييد وان الاعتراض عليه غير واحد ممن تاخر بعده من منع التركيب في معنى الوجوب استنادا الى ان المتبادر من الوجوب
امر بسيط هو طلب الفعل المقيد بكونه حتميا غير راض في تركه الا بالتقريب المذكور ما يتخيل من ان ضمنية الترك ثم
من جزئية اصل التقييد للمسمى عقلا هو جزئية التقييد بالمنع من الترك لجهة الوجوب لا جزئية اصل المنع من الترك
فلا يبعد الادراج بان ثم هنا وجه لانه انما يقول بالثاني وما حققتم في المقام هو الاول فهذا التفريع في محله
لا لما اشرنا الجزئية اصل التقييد اشرنا اليها على نحو الاعراب والفرق في الجزئية نفس التقييد وتفريع تقوية
بناء اكبر الماهر على ذلك قلت ان كان الغرض بما ذكرت مجرد تحقيق هذا المطلب الذي ذكرت مع تسليم ذكرناه
من الفرق بين الجزء والشرط فهو في غاية المتانة وان رمت بذلك الاعتراض علينا بلزوم عدم الفرق بينهما وبيان
انعدام المقيد بعد زوال القيد الى نفس مقيد كما ذكرتم غير صحيح لان اسناده انما هو الى انعدام التقييد
بالشرط كما ان اسناد انعدام الكل بعد انعدام الجزء انما هو الى نفس زوال الجزء فهو في غاية السخافة لما اوله
مما عرفت من عدم لزوم عدم الفرق بين الجزء والشرط على تقدير اعتبار الشرط في المسمى من الوجه الذي اخترناه
فيه بل من التقريب ايضا وانما ثالثا فلانه لم تحقق في استناد المعلول الى جانب العدم الى اسبق انعدامه من

من الاجزاء كما ان استناده في جانب الوجود الى الجزء الاخير من اجزاء العلة ضرورة ان المعلول وجوده وعدمه انما يستند الى
علة تامة وظاهر ان العلة التامة في جانب العدم هو انتفاء الجزء الاول من اجزاء العلة اذ بانتفائه يتحقق انتفاء المعلول
كما ان العلة في جانب الوجود هو الجزء الاخير من اجزاء العلة اذ بوجوده يتحقق المعلول في الخارج وان شئت فقل ان
المعلول في جانب الوجود انما هو الى تمام العلة التامة اذ ليس في ذلك كثير فرق ومقتضى هذا القانون العقلي الذي لا
شبهة فيه ان يكون انتفاء المسمى منذ انتفاء الشرط مستندا الى انعدام نفس الشرط لتقدم انعدامه على انعدام
التقييد كما لا يخفى على المتامل هذا وللتامل فيما ذكرنا مجال فرق بين الجزء والشرط فان الاضافة ان الفرق
بينهما لا يخلو عن صعوبة **السابع عشر** ان هذه الالفاظ لو كانت اسامي للصحيحة لما فهم التناقض في قول من
امر بالصلوة ونهى عن الصلوة في الدار المغصوبة بيان الملازمة ان قضية اشتراط عدم الوقوع في المكان المغصوب في
اصل تحقق الصلوة عدم تحقق اصل الصلوة في الدار المغصوبة كما هو القانون في الكل من انعدام المشروط بانعدام
شرطه اذ لم يتحقق اصل الصلوة في الدار المغصوبة لم يعقل التعارض مع البطلان اللازم وان كان لا احد يتوهم التعارض
بين قول الشارع وبين قوله لا تصل في الدار المغصوبة فيجب ان يجمع التعارض من الالتزام بكون الماتي في الدار المغصوبة
صلوة وهو لا يتم الا على القول بكونها اسامي للاعم وبه تم المدعى في اثبات عدم القول بالفصل والجواب بعد المنع عن ان
قضية ذلك انما هو الاطلاق الصلوة على الاعم وقد عرفت حال ان هذا انما يتفرع على فساد مذهب الصحيحي
لاطلاقها كما مر فما في الباقي الجواب من منع ما على ما تقدم وتكرر **الثامن عشر** انه من الواضح عدم الارتياب في
صحة الحلف على عدم بيع الخمر مثلا وان يتحقق الحنث بمجرد تحقق البيع ولو فاسدا وهذا لا يمكن الا على الاعم لوضوح
انه على الصحيح لا يتحقق الحنث لعدم امكان حصول هذا البيع على الوجه الصحيح ومن نظرا فساد تجعل الانصراف الصحيح لا
دعواه انه قضى فيما لا يمكن وجوده صحيحا مرة وفاسدا اخرى وظاهر ان بيع الخمر لا يقع الا فاسدا نعم يصح دعوى
الانصراف في المثال المتقدم في الدليل السادس في المقام التي ... لا يخفى وتم المطلوب في اثبات عدم القول
بالفصل والجواب اولا ان هذا خروج عن مورد البحث لان النزاع في الماهيات المخترعة والبيع منها لوضوح

كوضع سائر الفاظ المعاملات للاعم وادراجها في محل النزاع كما فعله البعض غير سديد وثانيا ان غاية ثبوت ... ما
واثبات هو من الوضع مع ان الاجماع على ما ذكرنا **التاسع عشر** ما دل عليه جملة من الاخبار وكلمات الاخيار من بطلان
الصلوة لو حدث فيها شيء من المبطلات المعهودة وهو دليل الاعم اذ على الصحيح لا معنى للبطلان اذ لا يبقى فيها الا بعد انعدام
المبطلات ماخوذ في اصل تحقق الصلوة وظاهر ان معنى حادث المبطل تحقق وجود الصلوة ووجودها وكمال هذه لا
يمكن الا على الوضع للاعم وبه تم في المدعى في الجامع المركب والجواب ظاهر مما ذكرنا ثانيه كما لا كثر اثبات الاستعمال في الاعم
ودعوى الاجماع ايضا على ما ذكرنا **العشرون** الاستقراء فانا اذا تتبعنا واستقرينا في المركبات الموضوعة من اسامي الادوية والمعاجين
والملبوسات والماكولات والظروف والكتب وغير ذلك مما لا يحصى فوجدناها موضوعة بازاء الاعم فيكون المخترعات
الشرعية ايضا كذلك لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب والجواب منع حصول الظن اولا ومنع اعتباره على الاول
ثانيا وعدم جواز التعويل عليه في اثبات الاوضاع ثالثا اما الاول فلما عرفت وان الثاني فلعدم حجية الظن
وعدم الجزم وان الثالث فلاشتراط العلم في الاوضاع وترجمتها بكفاية الظن في الالفاظ لا يعني ان تقدمه اثر
اليه ذرهم في الباب الثاني فليه راجع وتامل هنا وتقليب الاستقراء بوجوه اخر والجواب المذكور والجواب ويستدل
على الاعم بوجوه اخر ايضا لا فائدة في التصدي لها بعد وهنها جدا ووضوح ما ذكرناه عنه وكفاية التعميم على التقريب
بتوجيهها هذا تمام الكلام في احتجاج الصحيحي بالنسبة الى الاجزاء والاعمي بالنسبة الى الاجزاء والشرائط جميعا
بقي الكلام في ذكر الحجة للصحيحي الصحيح الذي هو القول الاول من الاقوال الخمسة المتقدمة والتفصيلين الذين بعض
منهما من التفصيل بين الاجزاء والشرائط بالصحيحية بالنسبة الى الاجزاء والاعمية بالنسبة الى الشروط والتفصيل بين
الفاظ العبادات فالصحة والمعاملات فالاعم فنقول حجة القول الاول ما اشرنا اليه في المقام الثاني من
الادلة العشرة التي تمسكنا بها في المقام الثاني على المختار من اثبات الصحة بالنسبة الى الاجزاء وجه الاحتجاج بها
عمومها وعدم اختصاصها بالاجزاء وعلى مدعي التخصيص البينة بلا ريب وان مقتضى الوجه الاول من الادلة
الادلة وكذا مقتضى ... لا صلوة الا بطهور بعضهم عدم القول بالفصل بين الصحة بالنسبة الى الشروط

فظهر مما ذكرنا ان العقد المسلم من دلالتنا على هذه الثلثة هو اثبات الصحة بالنسبة الى الاجزاء كما هو ظاهر ولعل تاملها
واما هذه الثلثة فلا فالاضاف اذا لو طلبت وطلعوها وان كانت واضحة باثبات مدعى المستدل كما عرفنا
في المقام الثاني الا انها لما كانت معارضة بما يقتضي الاصلية بالنسبة الى الشروط بقيا البيع عرفا حال انتفاء بعض
الشروط ونفيا صدق لجزئية بيع الجزء مع انعدام الشروط الاخر بصيرورته اذ بعد عدم البيع هو الموقوف فيسقط
الاحتجاج بها على المدعى كما اوضحناه ونقم وجهه الكبرى ظاهر السقوط لعدم المقول عليها اشبهها في المقام حجة
المفصل الاول اما على الجزء الاول من المدعى في العشرة واما على الجزء الثاني في العشرون وقد تقدم الجواب الا ان فيه فلا
زيادة مع انك قد عرفت لزوم المصير الى الوقف بل ردها وقد يستدل على هذا التفصيل بان جزء الشيء ما يكون داخلا
في مهيته ومقوما لحقيقته فينتفي بانتفائه فيما علا في الشرط فانه امر خارج عن المهية لا يعتبر في حصولها بل في وجودها
ومطلوبيتها وفيه ان مجرد خروج اصل الشرط عن الماهية لا يستلزم عدم اعتبار التقييد به في حصولها وهل هذا
الا المصادرة وان تشبث في ذلك بصدق البيع عرفا بدون الشرط فقبيح نعم واضح وجود عدم بقاء الصدق
عرفا عدم انتفاء الشرط كانتفاء الجزء بلا فرق لانتفاء التسمية عدم بقاء الصدق مع انتفاء الشرط مع انه مناقض للوقف
في الشرائط منافيا لما مر في المقام الثاني من الاحتجاج على التوقف في الشروط من تسليم الصدق العرفي بعد زوال
الشرط لانا نقول ان ما مر منا كان مبنيا على ما هو المعروف بينهم وما ذكرناه هنا كان في مقابل الخصم من قبل القائلين
بالصحة بالاضافة الى الشروط فلا تناقض وما قد يجاب الفاضل من ان المستدل ان يقول في ذلك المعنى انا كالقائل
فلا فرق في نفي تعلقات جزء او شرط فلعله اراد نفي الفرق في عدم الصدق والاجزاء ظاهر والفساد بينا بعد
مصير الجيب الى الوضع للصحيح بالنسبة الى الكل للاجزاء والشرائط ولا يبعد ان يكون مراده نفي الفرق في الصدق وجودا
وعدما فان صدق بقاء البيع عرفا يصدق وكلما انتفى جزء منها او شرط وان لم يصدق لا يصدق وكذا البقاء
حجة المفصل الثاني اما على الجزء الاول فما مر من ادلة الصحيح واما على الثاني فهو ان حقيقة المعاملات ليست
من المجعولات في الشريعة ولا اقل من الشك في ذلك فالاصل عدم النقل والجواب خروج التفصيل المذكور عن محل

الجعل لا لوضع الفاظ المعاملات للصحيحة كما زعمه البعض تعويلا على ضمه وتشبيهه بل لو سلمنا للاعم فما ذكره المفصل
فيها بتوجيه كصحته في العبادات في خصوص الاجزاء دون الشرائط لما عرفته بالاولى ينبغي التنبيه على امور الامر الاول
في تحقيق الكلام على الفاظ المعاملات من حيث هو فيها في محل النزاع وعدمه ومن حيث وضعها لخصوص الصحيح او لما
فيها حينئذ اما الكلام من الحيثية الاولى فلان الحق خروجها عن محل النزاع لان قضية العناوين والادلة ذكر
ذلك ولا ينبغي نظر في دخولها في حالها سيما بعد ملاحظة عدم كون المعاملات من المخترعات مثلا لفظ البيع والصلح
والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والهبة ونحو ذلك ما ترتب على معناه اثر شرعي من غير توقف
على حصول الصيغة باقية على معانيها اللغوية في لسان الشارع وكلما اعتبره فيها من شرط في ترتب ذلك الاثر شرعا
فهو في اشتراط ما تنبت في اشتراطه فيها بالاطلاق بعدما اوزانه في العرف الذي هو المرجع فيها وبذلك علم بقائها
على المعنى اللغوي مضافا الى اثر الابراء ما ثبت عدم النقل لو كنا شاكين في المسئلة في المسئلة والاتيان للاطلاق الموجود
في العرف يكفينا مع انها لو نقلت في الشريعة لكان اللازم تبادر المعنى الشرعي منها عند الاطلاق في عرف
المتشرعة كما هو قضية تبعية عرفهم في الاكثر لعرف الشارع وفساده لتالي واضح واما الحدود ومن ذكرها الاصحاب
في كتبهم البيع مثلا لغة كذا وشرعا كذا فلا دلالة فيها على ثبوت الحقيقة الشرعية كما توهم لان الظاهر ان غرضهم
بيان ما يترتب عليه الاثر الشرعي او بيان معنى اللفظ ولو كان مجازا فالمراد من الشرع ما يعم المتشرعة لكن
التحقيق في الجواب وجهان احدهما ان كلامهم على تقدير ظهوره في ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات والحال
ما لم يثبت حجية المتوصل عليه في اثبات الاوضاع بعد عدم وصوله حد الاجماع وحصول الظن من كلامهم
هذه لو سلم غير حجية بعد من يشترط العلم في الاوضاع كالعلامة الكشف بل الاجماع في المقام ما من الكلام اذ
من حق الامام ثم الذي هو باخذه عندنا لا يحقق في غير الاحكام وكون الحد مع وصول حد الاجماع ولذا اعرض
بعض سادة الاذكياء على كلامهم اولا كما بيناه على ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات ولم تثبت ثانيا
الفاظ المعاملات كلا وجلا باقية على معانيها الاصلية كيف ولو دل ذلك على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها نظير

المسائل ذهابهم عدا شاذ منهم الى كون المعاملات باقية على المعاني اللغوية وكون المرجع فيها الى الافهام العرفية
ثانيهما ان المقصود من تلك الحدود مجرد تمييز المعاملات بعضها من بعض كما اشار اليه بعض الفضلا وتوضيحه ان المعاملات
لما كانت كثيرا ما تشاركه بعضها مع آخر في بعض الاوصاف كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل العين ومع الاجارة
في اصل النقل واشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض ازاء العمل ومع النكاح في السلطنة على المنفعة
على وجه اللزوم واشتراك الصلح مع البيع والاجارة في النقل وهكذا وكان من اللازم تمييز كل منها لتوقف
العلم بثبوت الاحكام الطارية عليها عليه فلم يجد وابدا من تحديدها على وجه يحصل به التمييز في الجملة وحيث ان
التعريف بهذا الوجه لا يجب فيه ذكر الفصول المنوعة للمهية لم يتعرضوا لذكر جميع الشروط والمميزات بل اقتصروا
على المميز في الجملة لان الضرورة تتقدر بقدرها ولذا اقتصر بعض في بعضها على ذكر البعض واخر زاد عليه حتى انتهت
الى الجعل ومنه يتضح فساد ما يقال من ان الغرض من تعريفها ان كان شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه
لذكر الشروط اصلا ولا بعضا لعدم مدخليتها في تحصيل المفهوم او تعيين المستجمعة لشرائط الصحة منها لم يصح
الاقتصار في بعضها على بعض الشروط بل كان اللازم التعرض للكل فيه وان كان تحديدها بالمعاني الشرعية الثابتة لها
شرعية فيها فرباته اولبيان الحقيقة العرفية فلا ريب ان المفهوم من البيع عند المتشرعة ليس الا معناه الموجود
ووجه الفساد ان الغرض من الحدود هو التمييز في الجملة فلا يحتاج الى تقييد الكل ان ما صدر من البعض من الخطاب
صراحتها في ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات لا ينبغي معها الالتفات اليه لظهور سقوطه بتكرره في بادي
وان كان فيها عند التأمل لما عرفت واما الكلام من الحيثية الثانية فيحتمل انها اسامي للصحيح او للاعم او للصحيح عرفا
وهو الاعم لغة وجوه او اقوال الحق عندنا وفاقا للمعظم بل المشهور هو الثاني والدليل عليه انه لا شبهة في وضعها
لغة للاعم كما يشهد به بعد وضوح الرجوع اليها ولم يثبت دليل على نقلها عرفا او شرعا الى المعاني الاخص
اما عدم الدليل على نقل الموضع اما المانع من التفاتنا للنقل وانصرافها في الشرع الى خصوص الصحيحة منها لا يتحقق بها
من غير ما نحتال في ذلك كما لا يخفى وان معاني هذه الالفاظ امر واحد يختلف باختلاف الانظار والاراء

مثلا لفظ النقل ليس معناه لغة الا مجرد اخراج الشيء عن الملك وادخاله في ملك اخر الا ان بعض اهل العرف يحكم بتحقق
الملكية بمجرد قول القائل بعت هذا الكتاب لك فيقول حصل النقل وبعضهم لا يراه فيقول لم يحصل
ومثله الفضولي وبيع الاطفال والبيع بغير العربية والطلاق بالخلية والبرية والى غير ذلك من الاختلافات الا
المعاني بعد الاطباق على اتحاد اصل المفهوم كما يرشد اليه الاشارة عن تفسير الصحة والفساد لو وضعها
بما انظار من الشهيد بن فقد اوضحها بعض المعاصرين فيرجح في ما ذهب اليه من كونها اسامي للاعم المحصور
كتمليك العين في البيع والمنفعة في الاجارة ادنى كالعارية وكونها اسامي للصحيح المستتبع لها مما مرجع الى العرف
ويمكن الاحتجاج لهم بعد ذلك بما ذكره المعاصر بوجوه منها ان المتبادر من قولهم فلان باع داره واشترى غلامه
او البستان واستاجر الدكان وصالح عن فلان هو وقوع هذه على الوجه الصحيح كما لا يخفى ومنها عدم صحة السلب كما
ترى في الامثلة المذكورة بل يصح سلب الاسم عن الفاسدة اذ يصح ان يقال في عقد الهازل والمكره انه
ليس عقدا لا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا ولذا قال الشهيد قده لمفهوم ليس بيعا للظهوره في ارادة نفي اصل البيع
كما هو قضية اجراء الكلام على حقيقته واحتمال ارادة نفي اللزوم كما احتمله من نفي اصل البيع بل الدال بالملازمة العقلية
على نفي الانتساب اليه بعد عدم الدليل عليه ومنها ان الفاظ المعاملات لو كانت اسامي للاعم لما صح حمل الوصايا و
الاقارير والحلف والنذر والبيوع ونحوها في مقام الشك في المراد على الصحيح كما عليه الجميع ظاهرا وهو دليل كونها
حقيقة فيه ومنها ما يمكن استخراجه من الادلة السابقة كلزوم اللغوية في اختراع الاعم وهو مستقرا في الا
المتداولة في العرف ونحو ذلك والجواب عن الاول منع التبادر بل المتبادر هو الاعم وحمل المذكورات على الصحة
يمكن ان يكون لقرينة غلبة الصحة وان يكون لقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة كما ان حمل الوصايا والاقارير و
الحلف ونحوها على الصحيح لعله للاجماع ومنه يظهر الجواب عن الثالث ومعنى ما في المقنع ان ارادته عدم صحة
السلب على طريقة حمل هو هو فمن ذلك صحة السلب باعتباره فيقال البيع الصحيح ليس هو بيعا فيقال
ليس ذلك الا باعتبار وعليه فلا يثبت وضع اللفظ للصحيح بل يثبت كونه مجازا فيه لو اريد به المعنى ...

المتيقنة فاذا اطلق اطلاق الحال على الفرد الراجح الى المحل المتعارف والثاني من المجازية بهذا الاعتبار الحقيقة
بالاعتبار الاخر ظاهر لتحقق من الفرق بين الاطلاق والاستعمال كما عليه جمع من اجلاء الاعلام وان انكره العلامة
المذكور في غير المقام وان اريد عدم صحة السلب على طريقة المحل المتعارف فلا فائدة فيه لعدم دلالته على الحقيقة
بهذا المعنى لعدم صحة قولنا زيد ليس بانسان مع ان الانسان مجاز في خصوص زيد لكن دون دلالته بهذا المعنى
على الاعم ومنه يعلم حال صحة السلب اذ المقصود بها ان كان سلب البيع عن خصوص الفاسدة حتى يلزم منه مجازيته
في خصوص الفاسدة فالصحيحة كذلك ايضا وان كان المقصود سلب وجوده ونفي فرد منه فهو حق وانما يجوز
صحة سلب البيع ونحوه من عقد الهازل والنائم ونحوهما فرد بان ليس المراد سلب اصل البيع مثلا لوضوح عدم
صحته على التقديرين بل سلب البيع المتعارف لوجود القرينة العرفية وعليه يحمل كلام الشهيد ان الفضولي ليس بيعا
كما هو ظاهر من كلامه بعد التأمل ولعل الذي الجأه الى هذا التعبير هو المبالغة بتنزيله لما لا يترتب عليه جميع الاحكام منزلة
العدم فيكون السلب المذكور مجازا كسلب الانسانية من ذي رأسين او حقيقة ادعائية فاندفع الاعتبار
ما اورده بعضهم على الشهيد من زيادة العرف على كون الفضولي بيعا كما هو ظاهر ومن لزوم اللغوية بانه فرع
كون المعاملات من المخترعات الشرعية ولم يثبت ومن ان الاستقراء بارض مع حصول الظن والاشتباه
اولا وثانيا ثم نقول في ابطال القول المذكور معارضا لما عرفت انه لما لا سبيل اليه اما اولا فلان كثيرا
من الالفاظ محمولة عند الاطلاق على الصحيح مع عدم وضعها له اجماعا كما في بادرت وعاوضت وملكت
وتملكت وذمتي مشغولة بكذا ونحو ذلك فلو كان مجرد الحمل على الصحيح دليلا على الوضع لكما ادعاه السيد
فيما اشار اليه من الالفاظ لكان هذه كذلك اذ لا فرق بينهما وهذا كما هو ظاهر واما ثانيا فلان المراد
بالصحة ان كان المعنى المصدري اللازم لحصول الاثر بحسب مفهوم اللفظ فمدلول الالفاظ بهذا الاعتبار لا
يتصف بالصحة والفساد لعدم صلوحه بهذه الحيثية للتقسيم اليهما وما لا يصلح للتقسيم اليهما لا يتصف باحدهما
فقولنا بعت الدرهم اصلا انشاء البيع بمقتضى اللفظ بدون مطابقة او هو الا حصول البيع مرتوق

ان اثر البيع

ان اثر البيع وايجاده في الخارج لا يخلو من وقوع الانشاء في الخارج بحسب اصل مفهوم اللفظ وهذا المعنى لا
يتصف بالصحة والفساد وهل اتصافه باحدهما الا كاتصافه بالصدق والكذب وان كان المراد به ترتب
الاثار كما هو ظاهر فالصحة بهذا المعنى لا دخل لها في مدلول اللفظ اذ اللفظ انما يدل على نفس الايجاب
كما اعترف به بعض الفضلاء في تصريحه بان لهذه المعاني صحيحا وهو ما يترتب عليه الاثر وفاسدا لا يترتب عليه
ذلك ولا مدخلية لها والا لكان البيع مجازا في بيع الهازل لعدم ترتب الاثر الشرعي عليه ومعروف خلافه
والحاجة الى التفصيل لم نعثر له على دليل ولعله تمسك على الصحة بالادلة السابقة وعلى الاعم بالاعمية
في اثبات ما عرفنا اليه والجواب الامر الثاني قد تداول في الالسنة والعبارات ان العبادات
مجعولة او مخترعة او مستحدثة ونحوها ولا يخلو فهم المراد منها من انغلاق وذلك لان المراد من الجعل او
الاختراع ان كان هو الخلق والايجاد فكل موجود يتصف به مع انهم لا يقولون ان الخبز مثلا من المخترعات
وان كان انه الشارع قد تصور في مقام الطلب امرا مركبا من اجزاء مرتبطا بعضها ببعض ونحو ذلك بعد
في نفسه ليرد ان جميع الامور الواقعة في حيز التكليف كذلك كالاكل والمشي واكرام العلماء اذا لوحظ المجموع
مجموعا وغيره للعلم الا اشكال في تركبها مع عدم اطلاق المخترع عليها وان كان المراد كون مصاديقها
الخارجية التي يوجدها المكلف مركبة من الاكوان الاربعة فكل فعل كذلك وان كان انها امورا ليست
لدينا معلومة عندنا مجهولة عند اهل اللغة فالنظر كثير وبالجملة لا يتعقل الجعل والاختراع بمعنى يختص بها
ولا يوجد في غيرها من المركبات ومن هنا ربما يمكن ان يتخيل انحصار ما حكي عن الباقلاني وجزم به فخر الدين
الرازي من بقاء الفاظ العبادات على معانيها اللغوية وكون ما ثبت شرعا من جملة شرائط الحصول الذي شأنها
بها اذ لا يتعقل لها غير المعاني اللغوية معنى اخر كما هو ظاهر لكن يمكن ان يجاب عن الاشكال بان المراد من
الجعل والاختراع كون نفس هذه الماهيات الملحوظة فيها الاحوال الخاصة والكيفيات المخصوصة من حركات
وسكنات امورا جديدة عند اهل العرف غير معهودة لديهم في عاداتهم ومتداولاتهم من الافعال المانوسة

والامور المالوفة من الاكل والشرب والقيام والقعود ونحوها ومن ثم لا يمكن اطلاق الجعل والاختراع فيما
اذا اخترع فيما بين اهل العرف غير العبادات ايضا ما لم يكن معهودا بينهم كما لا اشكال في صحة الابتداء الكلام من
تركيب بعض الاغذية مع بعض مع الاضطجاع ونحو ذلك من الاشتراط بالا بهذا انه يقال ح انه جعل
واختراع بديع ومما يؤيده انه لو امكن اختراع الماهية في شرع والامر بها في شرع اخر لا يتصف تلك الماهية
بالاختراع بالنسبة الى الشرع الثاني واما ما يظهر من بعض الاعاظم من توهم وجود امر زائد في الماهيات
الشرعية وتخيل ثبوت الترقية بها دون سائر المركبات بغير الشرع اليه فهو مما لا يصغى اليه كما ان البيع بمعنى
التمليك جهلا او تجاهلا من دعوى وضوح معنى كونها من المجعولات زعما منه ان الجعل مما لا شبهة في معناه
ولا في حصول مسماه من الشارع غير قابل للجواب والهادي الى الصواب الامر الثالث قال الشهيد قدس
الحقائق الماهية الجعلية كالصوم والصلوة وسائر العقود لا تطلق على الفاسدة الا الحج لوجوب المضي فيه فلو
حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث
ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو احرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من
الدخول لم يحنث قطعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله وسائر العقود الظاهر انه بالرفع عطف على الحقائق
ويحتمل بعيدا ان يكون بالجر عطفا على احد سابقيه وعليه فالاظهر انه عطف على سابقه والا فلا معنى للعطف
على الامرين معا وكيف كان يدل كلامه على الثاني على ان جهات المعاملات من المخترعات كالعبادات
فيتجه عليه المنع لما عرفت من ان المعاملات من الامور المتداولة بين الناس قبل الشريعة ولو كانت من الامور التي يظهر فيهم
لما انتظم امور معاشهم قبل ثبوتها من صاحب الشريعة ولما كان المرجع في التعيين العرف واللغة ويمكن
ان يحمل ما ذكره قرينة على تعيين العطف على الماهيات فيندفع ما زعمه البعض من دلالته على ثبوت الحقائق
الشرعية في المعاملات كما ثبت في العبادات بل يندفع ولو لم يجعل ذلك قرينة اذ غايته الاحتمال المانع
فكيف يتم الاستدلال ولا قرينة في المقام لا ينفع بمجردها لاثبات المرام ولا مرجح غيرها في الكلام والعجب

فرع العطف

فرع العطف على احد سابقيه على الاستفادة المذكورة مع ان اللازم هو العكس او يقال ان مراد الشهيد قده
على تقدير ثبوت العطف على احد سابقيه ان المعاملات لما ترتب عليها شرعا احكام خاصة في الشريعة ولم
يكن لها بالمرة الى الشريعة كانت كالعبادات من هذه الجهة وصح اتصافها بالجعل والاختراع من باب التسامح
او يقال ان مراده على تقدير ثبوت كونها امورا مجعولة في الشرائع السابقة وعلى كل من هذين الوجهين لا ينفع
الاستفادة المذكورة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلمنع الملازمة بين شرعنا والشرائع السابقة في
ثبوت الحقيقة الشرعية لا عقلا ولا شرعا مع ان قضية الاصل العدم واما ما ذهب اليه العلامة قده في شرح التا
واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والاخبار
الكذب او مسبوقية كل صيغة ما وردت تبديل فغير مناف لما ذكرنا اذ انكر اصل النقل في الشريعة بل انكر كون
المعاملات من المخترعات وان كان لا يخلو ذلك من نظر وقد يدفع المنافاة بان المذكور في كلام العلامة ليس قولا
بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في خصوص من الصيغ وفيه انه ان اراد ان المقصود انكار ثبوت
الحقيقة الشرعية في جميع الفاظ المعاملات وما ذكره العلامة من ثبوتها في بعضها ولا تنافي بينهما لان سلب
العموم الذي يؤول اليه الانكار لا ينافي الايجاب الجزئي فظاهر الفساد ضرورة ان الانكار يرجع الى عموم
السلب بمعنى لا شيء من مدلول الفاظ المعاملات من المخترعات والايجاب الجزئي ينافيه جزما وان اراد ما
اشرنا اليه بعد توجيهه بنوع من التوجيه فهو وجيه الا انه مع ظهور كلامه في السلب الاول انه لا يبعد دعوى
ظهور كلام العلامة في ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ المذكورة كما اشرنا اليه بقولنا لا يخلو ذلك من نظر بل نقول
لا اشكال في ظهور كلامه قده في ثبوت الحقيقة الشرعية في الصيغ المذكورة لانه قال في تعريف الحقيقة الشرعية
ما افاد وضعه اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق فهم من تكلم على
اصطلاحه المعنى المنقول اليه انتهى وانت ترى ان العبارة الاولى بعمومها ظاهر في ثبوت الحقيقة
الشرعية في الصيغ المذكورة بل يستفاد من كلامه وهو ان هذه الصيغ قد نقلها الشارع

من معانيها اللغوية الى المعاني الشرعية وكل لفظ نقله الشارع من معناه اللغوي الى المعنى الشرعي يكون حقيقة
شرعية فينتج المطلوب ومن هنا ظهر فساد الوجهين المذكورين في دفع المنافي ولكن يتعين ح اشكال على
القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات كما هو محقق عندنا وفاقا للمشهور ولو ثبوت الحقيقة الشرعية في
الصيغ المذكورة بخلاف القائل بثبوتها في العبادات والمعاملات لانه في فسحة عن ذلك وحيث بنينا
على انكار ثبوتها في المعاملات سابقا فالواجب هنا منع ثبوتها في الصيغ المذكورة ايضا الا ان نقول بنقلها
بالغلبة في اصل اللغة الى الانشاء او في خصوص مقام العقد كما قد يؤيده عدم ملاحظة العلاقة عند
الاطلاق في مقام العقد كما صار اليه بعض المعاصرين وان امكن المناقشة فيه بانه مع عدم دليل يدل على ثبوت
النقل في اللغة لعدم دلالة عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد على تسليمه على ذلك لاحتمال
اشتراك الصيغ بين الاخبار والانشاء واصالة عدم الاشتراك لا تنفع الواقع واما الكلام في منع المجازية
كما هو شأن المنافي وعلى المدعي الاثبات ان هذا يستلزم ان يكون صيغ الاخبار فيها حقيقة مجازا في اللغة ويكون
استعمالها فيها مجازا ... انه لم يوجد كون لفظ منقولا في مقام خاص كمقام العقد في الموضوع واما الا ان نقول
باشتراكها بمعنى كون هذه الصيغ مشتركة في اللغة بين الاخبار والانشاء ويكون استعمالها في مقام العقد
في الانشاء لتعينه الشرع اللغة في هذا الاشتراك لا لنقلها الى الانشاء في الشريعة وان كان ذلك ايضا لا يخلو
من نظر لعدم الدليل على الاشتراك واما بان نقول ان هذه الصيغ وان كانت مستعملة في الاخبار في مقام
العقد الا ان المقصود الاصلي بواسطة قرينة كون المقام مقام العقد هو ارادة المعنى الانشائي وهذا اوجه
اوجه من سابقيه الا انه لا يخلو ايضا عن التحمل هذا كله على تقدير عدم رفع اليد عما بنينا عليه من انكار الحقيقة
الشرعية في المعاملات والا فلا مجال للاشكال وللتأمل في المقام مجال قوله لا نطلق على الفاسد الا
الاطلاق على الفاسد ثابتا وقد ... [illegible] ... من دون مراتب
من البعد لو لم نمنع القطع بعده فلا جرم كان اللازم ان يراد بنفي الاطلاق نفي الاطلاق على وجه الحقيقة في الملحق

يكون مجازا

يكون مجازا اذ ثبوت الحقيقة الشرعية وكون الالفاظ موضوعة للصحيح اذ على هذا ... يكون الاستعمال في
الفاسدة حقيقة اذ المراد الخصوصية من اللفظ او يراد انها لا تستعمل في الفاسدة الا مع التنزيل وملاحظة المنافاة
الصورية بينهما وبين الصحيحة نظرا الى الاطلاق الوارد على الصورة المنفية كما افرزناه سابقا او يراد انها لا تطلق على
الفاسدة في مقام بيان الاحكام الشرعية وضعية كانت كقوله لا صلوة الا بطهور او تكليفية كالامر بالصلوة
وقوله الا الحج لوجوب المضي فيه قرينة ظاهرة على ارادة المعنى الثالث من الاطلاق فان الحج يطلق على الفاسد ويترتب
عليه جميع الاحكام الشرعية على الحج الصحيح او جلها فالمقصود على هذا ان الالفاظ للماهيات المخترعة الشرعية لا
تطلق في مقام ترتيب الاحكام الشرعية على الماهية الفاسدة ... لفظ الحج الموضوع للنسك المعهودة فانه يطلق
على الفاسد في المقام المذكور ويترتب عليه جملة من احكام الحج الصحيح وانما قلنا ان الوجه المذكور قرينة على ارادة
المعنى الثالث لعدم ملائمته مع المعنى الاول لاقتضائه ان يكون اطلاق لفظ الحج على الفاسد على سبيل الحقيقة وهو
فاسد في نفسه لا يلائم التعليل المذكور لان مجرد وجوب المضي في الحج الفاسد لا يستلزم وضعه للاعم حتى يكون
الاطلاق على الفاسد حقيقة مع انه لا يوجب كون الاطلاق عليه على الحقيقة على الاطلاق على تقدير تسليم الاستلزام
بل يختص ذلك بما اذا اريد بخصوصيته من الخارج ولا مع المعنى الثاني لاقتضائه ان يكون اطلاق الحج على الفاسد لا
لاجل تنزيله منزلة الحج الصحيح ولا ريب انه مع عدم دليل على فساد كون الاطلاق لاجل هذا التنزيل
لعدم صلوح وجوب المضي في الحج الفاسد لاثبات ان الاطلاق عليه ليس من هذا القبيل فتعين الحمل على الثالث
يعني الكلام عدم الاطلاق على الفاسد الحج من الماهيات الشرعية في الاوامر الشرعية في مقام ارادة ترتيب الاحكام على
اي ما يكون فاسدا بالاضافة الى الامر الوارد بل يجب اطلاقها على الصحيح بمعنى استكمال الماهية لجميع الامور المعتبرة فيه
كما اشرنا اليه وسنشير ويتضح فساد ما اورده بعض المعاصرين على ارادة الاطلاق في الاوامر الشرعية من ان المراد
بالفاسد الذي منع الاطلاق الصحيح عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب في ان الاوامر المتعلقة
بالعبادات متعلقة بالماهية الفاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تجيء بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون

المضي في الحج لا يقتضي كونه الحج موضوعا بازاء الاعم فانه مع انتفائه في فاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مع عدم
دليل يدل على الملازمة بين وجوب المضي في الحج ووضعه بازاء الاعم وانت خبير بفساد هذا الاعتراض لابتنائه على
ارادة الاطلاق الحقيقي من الاطلاق وقد عرفت عدم كونه مرادا بالقرينة المذكورة مع ان النقض بالصوم الفاسد
فاسد ضرورة ان مراد الشهيد قده منع اطلاق هذه الماهيات على الفاسد وهو كذلك بالنسبة الى الصوم الفاسد في
شهر رمضان لان الماهية لا تطلق عليه بل انما الطلق فرد من هذه الماهية وهو صوم شهر رمضان على
الفاسد كما يدل عليه عدم ترتيب احكام اصل ماهية الصوم على الصوم الفاسد في غير شهر رمضان كالصوم الفاسد الذي
وجب عليه بنذر او استيجار ونحوهما كما هو المفتى به للاصحاب هذا وما ذكرناه في تفسير كلام الشهيد قده يعلم
ان الايراد عليه بان انكار الاطلاق على الفاسد مع تجويز ترتيب فتقريبه في قوله فلو حلف على ترك الصلوة الى آخره مجيبا
انه بناء على ما ذكرنا من عدم الاطلاق هذه الماهيات في مقام ارادة ترتيب الاحكام يحصل الحنث على مذهب
الصحيح بمجرد الدخول في الصوم والصلوة وذلك لان الدخول فيها على الوجه الصحيح ولو افسدها بعد بخلاف
القول بالاعم فانه يحصل الحنث ولو دخل في العمل من اول الامر فاسدا واما الفساد هنا فالمراد بحصول الحنث سابقا
من فروع هذه المسئلة اذ لا فرق في حصول الحنث وعدمه بين مذهب الصحيح والاعم بل هذا متفرع على مسئلة
اخرى هي ان النذر او الحلف المتعلقين على ترك العبادة هل معناه الالتزام او الحلف على عدم الشروع
فيها او عدم اتمامها فان قلنا بالاول يحصل الحنث مطلقا لحصول سببه شرعا وهو الشروع سواء قلنا بالصحيح او
الاعم وان قلنا بالثاني لا يحصل بمجرد الشروع في العمل لعدم حصول سببه الذي هو اتمام العمل من غير فرق فيه ايضا
بين المذهبين ولا يبعد ترجيح الثاني والقول بعدم حصول الحنث بمجرد الشروع في العمل ولو افسده بعد
اما على المختار من الصحيح فلوضوح عدم صدق تحقق العمل الذي يكون مجانا على تقدير عدم تعلق النذر او الحلف به
النذر او الحلف عليه ومجرد الدخول في العمل على الوجه الصحيح غير محقق للعمل الصحيح ولهذا انما يتعلق الحنث
فما قاله الشهيد من انه يكتفي بمسمى الصحة وهو الدخول فيها لعله سهو من قلم الشريف لكن يمكن ان يقال الحنث

المضي في الحج

وان تعلق بالعمل الصحيح وان الدخول في العمل على الوجه الصحيح حرام بناء بالعمل الصحيح الا ان العرف يحكم بان الحنث
ومنه يلوح ان ما اعترض عليه من ان الظاهر من قوله الاكتفاء بسبب الصحة ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه حنثا
ليس صحيحا حرزه ان اراده من الاكتفاء بسبب الصحة هو الاكتفاء في حصول الحنث لا في كون المأتي به ملاصحا فان قلت
كيف يمكن ان يكون مراده الاكتفاء به في حصول الحنث مع الاعتراف بعدم مخالفة النذر كما هو مقتضى الاذعان بعدم
كون المأتي به عملا صحيحا فلابد من ان يكون مراده ما فهمه المعترض من الاكتفاء في كون المأتي به صحيحا ومع
المذكور وتتجه هذا الاعتراض عليه قلت لعل الشهيد الثاني يجيبه بالاشارة الى حكم العرف في الصورة المفروضة بحنث
الناذر والا فلا اشكال في ان صريح العبارة او ظاهرها ارادة الاكتفاء في حصول الحنث وان كان ربما ينافي
حمل العبارة على ذلك تعليله لاحتمال عدم الحنث في المفروض بقوله لان الاتيان بصلوة الى حيث ان قرينة المقابلة ربما
تقتضي بان صدق اسم الصلوة موقوف على عدمه في الاحتمال الاول اعني احتمال الحنث وكيف كان فيمكن الذب عن
الاستدلال المذكور بان حكم العرف في المفروض بمخالفته انما هو في اول الشروع في العمل على الوجه الصحيح قبل
الافساد ونظرا الى فهم ان الظاهر من حال الناذر هو الاتيان بالاتمام وان ما بعد العشر على الافساد فلا يحكم
بالمخالفة ولهذا سيما اذا لم يتمها فاسدة الحنث فيه ما ذكرنا من عدم وقوع الحنث على المختار وان على القول
بالوضع للاعم فلوضوح عدم تحقق ماهية الصلوة في الخارج ان اقتصر الفاعل على تكبيرة واتيه من الفاتحة ثم
افسدها ولم يتمها فاسدة الحنث ولانصراف النذر الى الصحيح في مثل ذلك والفرض عدم حصولها وان اتم بحكم
على وجه الفساد ومن هنا صرح بعض الافاضل بعدم حصول الحنث على مختاره ايضا ولو اتمها فاسدة حنثا
بالانصراف المذكور ذكرناه فهنا لعله يتجه ما هو اثر باستظهار من كلامه ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيح
الاعم لا يختص بلفظ الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود والعبادات وهو كذلك كما احتمل وفيه الا انه لا ينبغي الابتناء ذلك
على ان يكون لفظ السابق في كلام الشهيد بالرجوع عطفا على الصوم فيكون يبطل في العبادات الجعلية يجري فيه
المذكور ومن لم يمنع ظهوره في العطف على العبادات فلا اقل من تساويه لاحتمالين ومعه كيف يصح استنادا

اليه بعد ظهور

اليه بعد ظهور كلامه مع قطع النظر عن هذا العطف في ذلك الضمير في قوله لا نطلق وان كان شاملا لها ايضا
الا انك عرفت ان المراد منه نفي الاطلاق في مقام بيان الحكم لا مطلقا وان كان حقيقة فيه وقد تقدم نظير هذا الجواب عن
نظير هذا الاستظهار من هذا الكلام على قوله وسائر العقود فتذكر **الامر الرابع** لا اشكال في ان هذه الالفاظ حقيقة
مجازا على المعنى اللغوي بعدم ثبوت نقل خلاف فيه كما صرح به الزركشي وغيره من المتاخرين ومستعملة في معانيها الاصلية على
سبيل الحقيقة وجود ثبوت التقييد وغير البهائي في الزبدة بحيث يجعل الاستعمال الاستلزم كونها مستعملة في الامور
المعتبرة بتلك القيود لا تعقلا ولا عرفا حتى يلزم كونها مجازات ولا تتوقف حصول صحيحا على تلك القيود وجهة
يكون قولها معتبرا مع احدى الخصوصيتين بل يكون استفادة ذات المقيد من تلك الالفاظ واستفادة قيودها
من الادلة المنفصلة لها فهي من باب تعدد الدال والمدلول والسر في ذلك ان كون المراد المطلق شيئا لا يوجب كون
اللفظ مستعملا في ذلك الشيء كما ان استعمال لفظ في شيء لا يوجب كونه مرادا ايضا وان اوجب كونه مرادا
من اللفظ للمبين في محله من ان النسبة بين الامرين هي العموم من وجه فيكون المقصود الكلي في المقام هو المقيد
بتلك القيود لا يقتضي استعمال تلك الالفاظ في ذلك المقيد ووصف كونه مقيدا ولهذا بيناه في مسئلة المطلق
المقيد على ما يجيء انشاء الله تعالى ان المطلق المقيد ليس مجازا وفاقا للبعض المحققين خصوصا اذا ثبت التقييد
بدليل منفصل كما في مفروض المقام وان كان المشهور على المجازية في تلك المسئلة على الاطلاق
ليس المقصود ما ذكرنا من حقيقة تلك الالفاظ مع تقييدها انما يتجه بالاولة لعدم معلومية هذا الحكم في تلك
المسئلة لو لم يمنع ظهور موافقته مع المشهور بل الغرض انا لو بنينا على ما عليه المشهور لزم المجازية بالنسبة
اليه هذا كله على تقدير عدم ثبوت الاختراع في مدلول هذه الالفاظ كما ذهب اليه واما على تقدير ثبوته
فيها كما هو الحق على ما ادعاه الى آخر المسئلة فلا اشكال في كونها مستعملة في تلك المعاني الشرعية ايضا
بناء على ما شيدناه من عدم ابتناء النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية والا فحقيقة ايضا يقال من قدم اثباتا
على ثبوتها ولكن لابد من الاشارة الى ان المراد بالحقيقة هنا هو الوضع التعييني باحد الوجوه المتقدم الى ذكرها

صدر المسئلة او النقل التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال المجازي المؤكول الى القرينة في اول الامر الخارجية او مطلق
الوضع وجوه ثلاثة ظاهر جملة من الادلة كصريح الاولى هو الاول وقضية جملة اخرى منها هو الثاني ومفاد الاخرين الثالث كما
لا يخفى على من راجعها ولكن المختار لو ثبت بثبوت الوضع هو الوضع التعييني اذ من المستبعد جدا ان يقول الشارع اني
نقلت هذه الالفاظ من معانيها اللغوية الى المعاني الشرعية لا لاستبعاد اصل التصريح بذلك بل لاستبعاد امثل ملاحظة
هذا القسم من الوضع من الشارع في المقام بل الظاهر وان صيرورتها حقائق انما كانت لكثرة استعمالها في المعاني الشرعية
مع القرائن الخارجية الى ان وصل الى حد الافادة بدونها وقد عرفت توضيح هذا في الاختراط المعول على القرائن الخارجية
في حصول ذلك وبعض كلماتنا السابقة فلا حاجة الى الاعادة كلان المختار عندنا الاشكال في مسئلة الحقيقة الشرعية
ايضا وان كان صريح بعض الاعاظم كظاهر بعض الادلة هو الوضع التعييني هناك حتى ان ظاهرهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
على تقديره بلوغ الاستعمال الى حد الافادة بدون القرينة وهو من مثله غريب وبالجملة الموجود في خلال المسئلة على تقدير
ثبوت الوضع هو الوضع التعييني لا يقال ان ما ذكرت مجرد استبعاد لا يصح لنفي الوضع التعييني في المسئلة لانا
الوضع التعييني فيها اذ نقول ليس غرضنا الاستدلال بهذا الاستبعاد بل المقصود مجرد عدم ثبوت الوضع التعييني
واما اثبات الوضع التعييني فيمكن اثباتا بما اشرنا اليه من ظهوره لو سلمنا بكفاية الظن في اثبات الاوضاع او بادلة
اخر مذكورة في محلها **الامر الخامس** في الاشارة الى ما يتحقق الماهية وتعيين المكلف به ولاجتهاد وهو
طرق عديدة احدها ان يرجع الى الاخبار المتكفلة لبيان الشرائط والاجزاء وهي عدة اخبار مذكورة في محالها
الا ان الانصاف ان التحصيل بها ولو بعد ضم الاصل البناء سلف مع بعيد وهو ان التركيب منها في مثل
الامثلة لان اصل الماهية هو هذا من غير فرق في ذلك بين الصحيح والاعم غاية الامر ان سعة الدائرة على الاعم
لان الاطلاق العرفي يتمكن على ذلك بخلاف الصحيح على ما مر التقريب فيه ثانيها الرجوع الى العرف المتشرعة
الاخذ بالتبادر عندهم وتبادل المتبادر هو التركيب الملاقي في الماهية الملاقية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
او لم نقل اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلوجود القرينة على ارادة المعاني الشرعية وما يقال من ان قولنا

جزء الماهية

جزء الماهية الملاقية فهو مطلوب الشارع فيتفصل من مفروض المسئلة لان الاشتباه في تشخيص المراد والمأمور به بل
تشخيص المسمى الا ان يراد من المطلوب المطلوبية من المسمى وهو بعيد جدا وهذا ايضا كسابقه في عدم
صلوحه لتشخيص الماهية على الصحيح فظاهر لصيرورة اللفظ حينئذ مشتبها في ما هو منتهى في العبادة مجملا
بل وكذا على تقديره عدم الاجمال اذ غاية الامر ان هو تبادر الماهية الصحيحة وان جهة كون الماهية من حيث
الاجزاء والشرائط الا انه يقال ان المتبادر هو الماهية المستجمعة لكذا وكذا من الاجزاء والشرائط ولا يخفى
بعده واما على الاعم فلما اشرنا اليه من ان غاية ما يتبادر اصل الطبيعة على وجه الاجمال وهو غير مفيد في فهم
تفاصيل المعتبرة فيها من غير فرق في ذلك بين جزئيه او شرطيته وتخصيص صاحب هذه الطريقة على الاعم بالاول
كما ان بعض الفحول لعله ذهول وقد نبه على ذلك بالاولى اليه على انك قد عرفت فساد دعوى التبادر
بحلاء القرائن وثالثها الرجوع الى الاصول العملية من البرائة ولاشتغال ونحوها كل على مذهبه وفيه ان هذا
الطريق على تسليم يتنفع في مقام العمل لا في مقام تشخيص الماهيات نعم يمكن القول باعتبار الاصول المثبتة في
اثبات الماهية بعد الحاجة اليه ما اعتبر في العرف الاطلاق او الاخبار او الاجماع ونحوها فتامل **تذنيب**
يشتمل على امرين **الاول** ان الشك يتصور على وجوه لان الشك قد يكون في اصل مدخلية الشيء في
العبادة شرطا او شطرا كالشك في ان السورة جزء للصلوة ام لا والستر شرط لها ام لا وقد يكون الشك
في كلا الامرين بعد ثبوته في ان الشيء الفلاني هل هو شرط او جزء اما لا وقد يكون الشك في كيفية مدخلية
بعد العلم باصل المدخلية وهو على اقسام منها ان الشك في ان الشيء الفلاني المعلوم مدخليته في العمل شرط او
جزء ومنها الشك في ان الشيء الفلاني المعلوم جزئيته من الاجزاء الركنية او الغير الركنية ومنها الشك
في ان الشيء الفلاني المعلوم كونه من الاجزاء الغير الركنية هل هو من الاجزاء على الاطلاق او من الاجزاء حال الذكر
والتمكن ومنها ان الشيء الفلاني المعلوم شرطيته من الشرائط الواقعية او العلمية ومنها ان الشيء المعلوم
شرطيته في الجملة هل الشرط وجوده او علمه وقد يكون الشك في ان الشيء الفلاني مانع ام لا كالتكفير في الصلوة

مثلا وكذلك الشك في مقاطع المعرفات بما يتصور في المقام من الاقسام فنقول اما على الوضع للصحيح المقتضي
لاجمال اللفظ فيعمل بالاصل الاشتغال على القول به في جميع الاحوال كما انه على البرائة كما هو المختار فكذلك ايضا
الا في صورة الشك في كيفية المدخلية فان المرجع فيها اجمع اقسامها هو الاشتغال السلامة بعد تعارض
الاصلين من الطرفين وتساقطهما من البين فاصالة عدم كون المشكوك شرطا معارضة باصالة عدم كونه
جزءا فيجب الاتيان بالمشكوك بعد تساقطهما لمكان العلم الاجمالي ولزوم مراعاته كالتفصيلي على الاطلاق الا
ان يخصص بما اذا استلزم طرحه لطرح خطاب تفصيلي كما لعله الاقوى ويجيء فالمرجع الاصالة البرائة في
الصورة المذكورة وجه الا ان يمنع ذلك بالمعارضة فلا يجوز العمل لا باحد الاصلين لعدم المرجح ولا بهما لتناقض
مقتضاهما الا ان يكون احدهما مرتبا بحكم الشرعي دون صاحبه ولعله الاحق في المقام بمجرد فرض لا تحقق
فتدبر واما على الوضع للاعم فان طرئ الاجمال فالحال الحال والا فالمرجع في جميع الاقسام والاحوال هو الاطلاق
لا اصالة البرائة والعدم ولا الاشتغال اما الاخير فظاهر واما الاولان فان التمسك بهما مع وجود دليل
الا ان الاطلاق لما كان من الادلة الاجتهادية فلا يجري بعد وجوده بها كما هو الحال في سائر الاصول الادلة الفقاهتية
في مثل المقام وكيف كان فالمرجع الا الاطلاق اما هو في غير الصورة المتقدمة واما فيها فلا حرج في عدم وجود
بدون الاول المشكوك الجزئية والشرطية بعد العلم باصل المدخلية كما لا يخفى **الثاني** انا وان بنينا على الوضع
للصحيح لما مر من الادلة الا ان الاقوى المجوز في جميع الانواع المتعلقة بالعبادات في الشريعة والتجوز في
جميع الاخبار الدالة على الاعادة وكذا في عبارات الاصحاب يجب اعادة الصلوة في موضع كذا او كذا الى
غير ذلك مما لا يساعد الذوق السليم على التاويل المجوز فيه مضافا الى الاطلاق العرف على ما قد تحقق
فيها الصلوة وقولهم انها صلوة باطلة او فاسدة وان كانوا انما يطلقون ايضا انها ليست بصلوة في
ذلك كان يتوقف في النظر بما يقتضي ان الوضع للاعم وان كان معارضة بما ذكرنا للادلة المتقدمة يحمل
وبالجملة الزام المجوز المذكور والشائع في قول العرف انها صلوة باطلة لمشكل وغاية الادلة المتقدمة

فلابد من تحرير

فلابد من تحرير شان الماهية المسئلة من تزلزل الاقدام الا ان ذلك مقتضى النظر الدقيق واما الادق فنظر تقتضاه المصير الى
ما امرنا اليه فيجاب عما اشرنا اليه بالاحمقية سابقا عليه واشد المخاطب **جامعة** لا اشكال بل لا خلاف في صحة
القول بامكان الاشتراك ووقوعه كما هو المختار وفاقا للمعظم في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى
كثرة ولا في كونه على وجه الحقيقة لو لوحظ المستعمل فيه من حيث كونه موضوعا له كما في غير واحد وكيف لا يكون كذلك
وقضية اصل الوضع كل وضع وذلك وما قد يتخيل من مجازية هذا النوع من الاستعمال عند شائع المذاهب
الظاهرية في الجميع عند التجرد عن القرائن نظرا الى كونه عنده كلفظ العام المستعمل في بعض افراده وان العام
عنده حقيقة متفق الحقيقة ومختلفها وان المشترك من قبيل الثاني ولا ريب في مجازية حمل
في بعض الافراد فهو غريب فمن اسناد الظهور ان المراد من الظهور المدعى الظهور من الوضع كيف ولا
الوضع لكل واحد كما هو حاق معنى المشترك الاشتراك اللفظي بين الجميع وكل واحد باحتمال
ان المراد من الظهور هو الظهور الاتي من جانب العقل وطريقة العقلاء بدعوى ان عدم القرينة على ارادة
البعض المعين ولزوم الاغراء بما تعقد بارادة الغير المعين ولزوم صون الكلام عن اللغوية خصوصا
كلام الحكيم الذي كلامنا في فهم كلامه يورث الرجحان والظهور بحسب العقلاء في ارادة الجميع نظير العموم الحكمي
في المفرد المحلى باللام ومن الظاهر ان الظهور بهذا المعنى لا يوجب المجازية الدعاة كما لا يخفى ولعل المراد كون
كالعام انه مشترك في ارادة الجميع عند فقد القرائن لا انه مثله في كونه حقيقة في ارادة الجميع مجازا في ارادة البعض
كما يشهد به تجديده بداهة عدم كون لفظ العين مثلا من الفاظ العموم كلفظ الكل لا في اللغة ولا في العرف
ووضوح عدم عدها في عدادها في كلام احد من العامة والخاصة على انا لو سلمنا ان مقصود الشافعي هو الظهور
الوضعي لما تنزلنا فيما ذكرنا من حقيقة الاستعمال في هذا النوع ودعوى المجاز عليه بعد وضوح فساده
بما اشرنا اليه وكذا لا اشكال في مجازية الاستعمال فيما اذا استعمل اللفظ الجامع بين المعنيين او المعاني
اذا لم يكن الجامع ايضا موضوعا له وكان ولم يلاحظ حيثية الوضع ويسمى في لسان المتاخرين بعموم الاشتراك

كتسمية الاستعمال في الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي او معنيين مجازيين بعموم المجاز وقد نقل الخلاف في
الصحة والمجازية في هذا القسم الباقلاني والشريف انه على ما نقل عنهما احق المتاخرين بل عليه عامة مشايخ
العصر ناسبين له الى الكل لكن بشرط ان لا يكون الاستعمال المذكور مانوسا عند العرف ووجود احدى
العلائق المعهودة كما هو الغالب ام لا بناء على ما هو التحقيق من عدم الحصر صحة الاستعمال المجازي عليها
كما مر وفيما كان الجامع قريبا الى الكمال اعتبار النفي والاثبات هو الجامع المستعمل فيه كما هو الاكثر من
تطابق المستعمل فيه مع مناط الحكم او كان المناط كل واحد من المعنيين او المعاني من غير فرق في ذلك بين
ولا اشكال كما لا اشكال بل ولا خلاف في حقيقة الاستعمال في الجامع على تقدير كونه موضوعا له ولوحظ
حيثية الوضع حال الاستعمال ولا في مجازيته ولو لوحظ المناسبة والعلاقة بينه وبين احد معاني المشترك
او بينه وبين معنى اخر بواسطة هذه العلاقة كذلك حال الاستعمال وكذا او احد من المعنيين او المعاني في جميع
الاول على تقدير ملاحظة المناسبة بين المستعمل فيه والمعنى الاخر من المعاني سواء لوحظ المناسبة بين ذلك
المعنى والمستعمل فيه في استعمال الاخر ايضا كما اذا استعمل لفظ العين في الباصرة للعلاقة الواضحة
بينها وبين النابعة واستعمل اللفظ المذكور في استعمال الاخر في النابعة لاجل ملاحظة العلاقة بينها
وبين الباصرة او لوحظ المناسبة بين ذلك المعنى وما عدا المستعمل فيه من المعاني كما اذا استعمل لفظ
العين في الباصرة بملاحظة العلاقة بينها وبين الذهب واستعمل في استعمال الاخر في الذهب بملاحظة
العلاقة بينه وبين الشمس مثلا او لم يلاحظ المناسبة في الاستعمال الاخر باصل الوجهين بان استعمل اللفظ
في الاستعمال الاخر في المعنى الموضوع له من حيث كونه موضوعا له من غير فرق في الوجهين الاولين بين
تقارن الاستعمالين وعدمه فان اللفظ في الصور الثلث مجاز قطعا واما في الاخيرة فظاهر واما في الاولين
فلظهور ان المناط في المجاز استعماله في غير الموضوع له بعلاقة معتبرة بينه وبين الموضوع له ولو لم يتصف
ذلك الموضوع له بالحقيقة حال الاستعمال المجازي ضرورة عدم اشتراط اتصاف الموضوع له بوصف الحقيقة في

المجازية لعدم

في المجازية لعدم وضوح هذا الاشتراط في كلام احد فيهم فيصدق عليه انه كلمة مستعملة في غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع
له اذ الغرض من الموضوع له في كلامهم ما ثبت الوضع بازائه لا ما يكون حال الاستعمال المجازي متصفا بالحقيقة بل لا ينافي
ما ذكرنا ما قضيته تبديل الموضوع له بالمعنى الحقيقي لان المراد بالمعنى الحقيقي ايضا ذاته الا مع وصفه بعد حقيقة ملاحظة
العلاقة مع المعنى الحقيقي في تحقق حصول المجاز كما ذكر سابقا بعد الجمود على ظاهره من الحدود واما على تقدير تخصيص هذه
المدخلية بالصحة فان موضوعها المعنى في الحدود المذكورة في المدخلية الموصوف بلا اشكال لاصالة عدم الحال
في الصور جميعها كالصورة الاولى بل الوضع والظهور كما لا يخفى على من تأمل وكذلك لا اشكال في جواز استعماله في مجموع المعنيين
او المعاني من حيث المجموع على وجه يعتبر المجموع من حيث الاستعمال امرا واحدا ذا اجزاء كاستعمال الشمس في مركب من جرم
وضوئها مجموعها او استعمال العين في مجموع النابعة والباصرة مثلا من غير فرق في ذلك بين ان يجعل مناط الحكم الجنس
التركيبية ايضا او يجعل المناط الجزئيات المحسوب هنا اجزاء لها لما اشرنا اليه من ان النسبة بين المناط والمستعمل فيه
من حيث لحاظ المستعمل فيه العموم من وجه فلا استعمال في المجموع بناء على تعلق الحكم بالاحاد ولا الاستعمال فيها بناء على
تعلق الحكم بالمجموع فالظاهر من بعض السادة بعد ذكر هذا النوع من الاستعمال من توزيع كون المناط هو المجموع
حيث قال فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي الحمل واحد منها كما ترى ولعل نفيه
في ذلك ما في المعالم من ان النزاع في المسئلة في استعمال المشترك في اكثر من معنى على ان يكون كل واحد منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات لحسبان ان صاحبه في الثلاث يرى الاستعمال في شيء واحد وجعله مناطا للحكم
جريان ما في الكم لا دلالة له على التلازم بل الاعتبار دون ظهوره في عدمه وان كان غير مستبعد على تقدير انفكاك
ما استقف عليه ثم انه لا ريب في حقيقية هذا الاستعمال لو كان اللفظ موضوعا للمجموع ولوحظ حيثية الوضع حال
الاستعمال فيه كما في المثال الاول بناء على وضع الشمس للمجموع الجرم والضوء ايضا ولا في مجازيته لو لوحظ العلقة
المجازية في نظر العرف في الاستعمال ولو كان المستعمل فيه معنى حقيقيا في حد ذاته كما يكون من الطرفين
الثاني فما زعم البعض المذكور من عدم جواز هذا القسم من الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا لفقد العلاقة المعتبرة

ناقلا له من الباغنوي وعده الفاضل المازندراني حيث قال بعد العبارة المنقولة عنه آنفا من دون فصل
قال الصدر الباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة
مصححة لكن كلام المرتضى لعله في غير محله ودعوى نفي الخلاف انما تصورت على صورة عدم كون المجموع موضوعا
له كما هو الظاهر او خلاف التحقيق والوجه في ذلك يظهر بما ذكرنا ولذلك ادعى الاطباق على اصل الجواز في
هذا الاستعمال بعض المعاصرين نعم الانصاف ان في وجود العلاقة المصححة في المقام نوع خفاء لانها ان كانت
علاقة الجزء والكل يعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بناء على ما هو التحقيق من عدم دخول الوحدة
في الموضوع له فهي مشروطة بكون الكل من المركبات الحقيقية وكون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل كما هو ابين
فقدهما كما هو واضح وان كانت تلك في ذلك بناء على دخول الوحدة في الموضوع له فهي ايضا مشروطة بالشرط الاول
المفقود في المورد ايضا ودعوى عدم اشتراط المرتبة بما اشترط في الاول لعلها لا بينة لها وان كانت علاقة
السببية والمسببية او الاطلاق والتقييد كما صرح به بعض اهل العصر فلا مضايقة من جهة الاستعمال على فرض
وجودهما وساعده العرف عليها لكن لا يخفى ان الاولى وان كانت موجودة لان الجزء سبب لتحقق وجود
الكل الا ان العرف لا يساعدها على الاطلاق واما الثانية فلا وجود لها في المقام ضرورة عدم الاطلاق و
التقييد بالاضافة الى الجزء والكل كما هو ظاهر نعم الاطلاق والتقييد يتصوران فيما لو استعمل لفظ المشترك في كل
من المعاني على المختار من عدم دخول الوحدة في الموضوع له لان الموضوع له هو ذات المعنى المطلق الموضوع
انفراده عن الاجزاء وانضمامه معه ولعله الباعث في توهم وجود العلاقة الثانية في المقام كما صدر من بعض
المذكورين انتهى بناء على تغايرهما [illegible] الكلام في استعمال المشترك في الجميع لا في الجميع وان كانت غرضها
فنحن بعد ما حققناها اللهم الا ان يقال يكفي في كون الاستعمال المذكور مأنوسا في العرف فلا يجب البحث عن
[illegible] ذكرنا من علاقة خصوصا بعد وقوع نظيره كثيرا من قولهم فتح العسكر البلاد ونحوه هذا وقد يستعمل
المشترك في احد المعنيين او المعاني وهو على اقسام منها استعماله في مفهوم احد الكلي على وجه الاطلاق

كما ان لفظ

كما ان لفظ احد قد يستعمل في ذلك كقوله في الانسان والحيوان احدهما كلي الا ان الفرق بينهما ان استعمال لفظ احد في ذلك
حقيقة ولفظ المشترك مجاز محتاج الى قرينة ووجود العلاقة [illegible] ومنها استعماله في خصوص المفهوم على وجه الاجمال
والترديد بنظير استعمال النكرة في [illegible] حمل الترديد في قيود المفهوم او اجزائه ولا اشكال في انه ليس على وجه
الحقيقة ضرورة عدم كونه موضوعا له للفظ بل الموضوع له مصاديقه فهو مجاز يتوقف صحته على العلاقة المصححة
وفي وجودها اشكال ومنها استعماله في مصداق غير معين لا عند المخاطبين ولا في نفس الواقع فليس بحقيقة
وهو ظاهر بل ولا مجاز ايضا لا لعدم وجود العلاقة وان كانت مفقودة بل لعدم وجود المصداق الكلي
بهذا الاعتبار فهو غلط ومنها ان يراد المصداق الموجود في الواقع ولا اشكال في حقيقته بعد [illegible]
حيثية الوضع بل لا في مجازيته بعد ملاحظة المناسبة من غير فرق فيها بين كونه معلوما للمخاطبين او المتكلم
فقط واما فرض المجهول لهما او للمتكلم فقط كما توهمه بعض فلعله صدر عن جهل ضرورة ان الاستعمال في شيء
لا يعقل مع جهل المستعمل فيه ولعله قاسه باستعمال النكرة في كل من الصور الاربع فوقع فيما وقع ولم
يتفطن لان المستعمل فيه فيها معلوم للمستعمل وان المجهول في صورتين منها هو الفرد الخارجي المنطبق
عند المتكلم مثلا او بانه المخاطب اذا قال جائني رجل او جئني برجل فالمستعمل فيه هو مفهوم
الرجل والذي يجهله هو الفرد الخارجي الجائي او المأتي به ومنها ان يراد منه كل واحد من المعنيين او المعاني
لا على التعيين عند المتكلم بالمعنى الذي اشرنا اليه يعني يريد باللفظ والاطلاق واحدا هذا وذاك على سبيل الترديد
كان يقول القائل ولكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض او ان هذه المرأة ذات قرء اي طاهرة او ذات
حيض او طهر [illegible] من غير فرق في ذلك بين ابانه عدم التعيين جزءا من المستعمل فيه او شرطا له ونقل بعض
عن شارح الشرح ان ليس في كلام القوم اشعارا باثبات ذلك او نفيه الا انه اشار اليه كلام المفتاح من كونه حقيقة
عند التجرد عن القرائن وبعض المعاصرين قد نفى الريب في عدم جوازه لا حقيقة لان الموضوع له كل واحد من المعاني
بعينه وهو مغاير لكل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة بل صرح بان المحقق عدم معقولية

الاستعمال على هذا الوجه وقد يتخيل في بادي النظر ان هذا الاستعمال ان اريد فيه قيد الترديد من المعاني ويكون اللفظ
مستعملا في المصداق من حيث هو فلا اشكال في كونه على وجه الحقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الموضوع له
لكن بشرط ملاحظة حيثية الوضع والا فالمجازية وان اريد القيد المذكور من اللفظ واستعمل اللفظ
في المعنى المقيد بقيد عدم التعيين فيكون مجازا لكن يتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة وهي مفقودة
وتحقيق المقام يتم بنقل كلام السكاكي وبيان مراده فنقول قال في المفتاح عند الكلام على حد الحقيقة بعد ما عرفها
اولا بالكلمة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص
فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففي الاستعارة
تعد الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على اصح القولين ولا نسميها حقيقة بل نسميها مجازا لغويا لبناء دعوى
المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل كما ستحيط بجميع ذلك علما في موضعه ثم قال ولك
ان تقول الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص
او القرء في ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما فهذا مما يدل عليه بنفسه ما دام منتسبا الى الوضعين اما اذا
خصصته بواحد اما صريحا مثل ان تقول القرء بمعنى الطهر واما استلزاما مثل ان تقول القرء لا بمعنى الحيض فانه
ينقلب دالا على الطهر بالتعيين كما كان الوضع عند ارادته بنفسه [illegible] حقيقة
ودلالة ظاهرة احترازا عن الاستعارة وسترى [illegible] الاحتراز في باب الاستعارة انتهى وتوضيحه على ما
عليه اكثر الاصحاب ان في كلامه هو ان اللفظ المشترك لو استعمل في معنى لا يكون المعنيان او المعاني خارجا
عنه من دون ان يجمع بينهما يكون حقيقة وظاهر ان هذا المعنى لا يمكن ان يكون الا مشتركا بين المعنيين لان
المشترك جامع بين المعنيين فلابد لاشتراكه في غير مجموع بينهما ولا ان يكون المجموع من حيث المجموع لما ذكر فيتعين
فلابد ان يكون هو احد المعنيين لا على التعيين لانه الذي يصدق عليه انه لا يتجاوز المعنيين من غير جمع
والدليل على الحقيقية على ما يعطيه سوق كلامه ان هذا المعنى هو الذي يدل عليه اللفظ بنفسه دلالة ظاهرة لا

انه لا دلالة

انه لا دلالة له على خصوص كل من المعنيين بل معنى ان الدلالة بالنسبة اليهما وان كانت متحققة الا انها ليست
ظاهرة لعارض الاشتراك فيكون المنفي ظهور الدلالة لا اصلها هذا ما يعطيه الظاهر من كلامه وان جعلناه قرينة
ان هذا المعنى اعني احد المعنيين ليس موضوعا له قطعا فكيف يكون اللفظ المستعمل فيه حقيقة ضرورة ان الموضوع
له هو خصوص كل من المعنيين وهذا المعنى امر منتزع منهما ومن هنا قيل ان هذا مخالف للاصل [illegible] الاشتراك
[illegible] ان ارادة مصداق احدهما لا على التعيين احدهما ناشئ عن عدم فهم العبارة فان قوله في ان لا يتجاوز [illegible] صريح
في ارادة مفهوم احدهما لوضوح ان المصداق فيما هو مصداق المصداق الخارجي فلا يصدق عليه عدم تجاوزه عنهما
واسوء من هذا التوهم حمل كلامه على ما يعطيه الجمود على ظاهره من ارادة الحقيقة في المعنى المصدري المقابل للمجاز
وحملها اي عدم التجاوز اذ فساده اظهر من ان يحتاج بكشفه وحمل الحقيقة في قوله فهذا ما يدل عليه على المعنى
وارجاع الضمير المجرور الى كل واحد من الطهر والحيض بالخصوص فان مآل المعنى وان كان الى ما ذكرنا في بيان
العبارة الا ان ارادة ذلك منها بعيد من سوق الغاية ثم كيف يعقل نفي حقيقة الاستعمال في واحد من المعنيين
بالخصوص اذا لم يكن هناك قرينة مع ان هذا انما لا يمكن انكاره بعد [illegible] حمل المعنيين بالخصوص ومجرد عدم
ظهور دلالته على المعنى بالخصوص لا يوجب عدم الحقيقة [illegible] الحقيقة بل لم يعتبر ظهور الدلالة
في حد الحقيقة احد من العلماء الا ان يريد الوضع والاصطلاح فلا مشاحة معه والانطباق لحد [illegible] عدم
استقلال المشترك في الدلالة على احد المعنيين بالخصوص عند عدم وجود القرينة المعينة له كما هو قضية اعتبار قيد نفسها
فهل يكون الدال المجموع المشترك والقرينة بان يكون كل منهما جزء الدال او [illegible] عدم استقلاله في الدلالة مع القرينة
او [illegible] لوجود سبب الاستقلال الذي هو الوضع بل قضية قوله فانه ينقلب [illegible] الخ [illegible] ارجاع
ضمير انقلب والانتساب الى القرينة المستفادة من سوق الكلام باعتبار الدلالة المستقل بالدلالة هو القرينة
وان اللفظ لا مدخل له في الدلالة اصلا [illegible] وبعد انضمام [illegible] الملاحظة [illegible]
الوضع بازاء مؤدى القرينة [illegible] ارجاع الضمير الى اللفظ المشترك ثم ان كون اللفظ

مع القرينة جزء من الدال انا نقول ويقال في باب المجاز وان كان على خلاف التحقيق ايضا اذ في محله وانا اذ نزل
ثم نعترض على هذا التوهم ثم من غير السكاكي والتفتازاني ان ليس هنا اساسا جوابا فقال في توجيه العبارة
المذكورة بعد نقلها بالمعنى الفظ وتحقيق ذلك ان الواضع عينه للدلالة بنفسه على معنى الطهر وكذا عينه
للدلالة بنفسه على معنى الحيض وقرينتا بمعنى الطهر او لا بمعنى الحيض قرينة لدفع المزاحمة الا ان يكون الدلالة بواحد
وحصل من هذين الوضعين وضع اخر ضمنا وهو تعينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما
فكان الواضع وضعه مرة للدلالة بنفسه على هذا والاخرى للدلالة بنفسه على ذاك وقال اذا اطلق فهم منه
احدهما غير مجموع بينهما هذا تحقيق كلام المقام وعلى هذا لا يتوجه عليه اعتراض الخصم بان الاسم ان عيناه
الحقيقة ان لا يتجاوز الطهر والحيض بانه الدليل على انه عند الاطلاق يدل وبان قوله القرء بمعنى الطهر او لا بمعنى
الحيض دال بنفسه على الطهر بالتعيين بحوظا ولان كلا من قوله بمعنى الطهر وقوله لا بمعنى الحيض قرينة لفظية
والقرينة لا تكون معنوية حتى تكون لفظية انتهى كلامه وفيه منع استلزام الوضع لكل واحد الوضع لاحد المعنيين
لا عقلا ولا عرفا لا صريحا ولا ضمنا لا انقول لا يمكن الوضع لاحد المعنيين بل ننكر ثبوت الوضع له لعدم دليل
يدل عليه بل التوجيه المذكور مما لا يرضى السكاكي ايضا لما اشرنا اليه من ظهور كلامه في دعوى تبادر احد المعنيين
مستقلا لا من اجل استلزام الوضعين لوضع ثالث وان كان دعوى التبادر ايضا لا شاهد عليها ايضا وانه
كون المراد احد المعنيين لو حصل شاهدا انما هو لا دلالة له على الوضع بعد ظهور عدم كونه شيئا من حاق
اللفظ فظهر ان الاعتراض الذي ذكره الخصم اولا لا رادة له واما الاعتراض الثاني فان اريد به ما اشرنا اليه من ان
الدلالة حال وجود القرينة مستندة الى نفس اللفظ لا الى القرينة كما هو كذا في كلام السكاكي فلا باس لكنه بعيد
عن سياق الكلام المعترض فان اريد به معنى اخر فهو بمعزل عن حصوله فان قلت ان في كلام السكاكي اشعارا بصحة
التوجيه الذي ذكره التفتازاني وهو قوله ما دام منتسبا الى الوضعين اذ معناه ان مدلول المشترك من حيث
الانتساب الى الوضعين هو احد المعنيين ولا شك ان مدلوله من هذه الحيثية لا يكون احد المعنيين الا باعتبار

استلزامها

استلزامها الوضع اخر والا فمجرد الانتساب الى الوضعين لا يوجب في كون مدلوله ذلك بل مدلوله من هذه الحيثية
كل واحد من المعنيين على طريق الاجمال فالدلالة لا يكون الدلالة الظاهرة مع ان مقصود السكاكي كما ينادي
به حده هو الدلالة الظاهرة التي لا توجد الا بالنسبة الى احد المعنيين من حيث الانتساب الى الوضعين المستلزمين
لوضع ثالث قلت بعد تسليم ظهور العبارة في ذلك يتوجه ما قلنا من منع استلزام الوضعين لوضع ثالث بعد
ظهور عدم التلازم عقلا او عرفا وفقدان الدليل على ثبوت الوضع الثالث وما حققناه ظهر فساد ما
عن بعض الاعلام في حمل كلام السكاكي في المقام على ارادة الاستعمال في كلا المعنيين معا بحيث يكون كل منهما
وان احدهما انما اعتبر من حيث تعلق الحكم لا من حيث الاستعمال ثم يعني ان الترديد والتخيير انما لوحظ في الحكم
لا في الاستعمال ووجه الفساد ان قول السكاكي في ان لا يتجاوز الطهر والحيض تكذا غير مجموع بينهما صريح او
كالصريح في اعتبار الترديد في المستعمل فيه لا في الحكم كما لا يخفى على من تدبر فيه فتدبر وهو ان الاستعمال المذكور
حقيقة او مجاز فقول منع الحقيقة بالاشتهار لما بينا من ان احد المعنيين او المعاني ليس موضوعا له وكذا
الحقيقة وبطلان هذه اربعة اقسام دعوى الوضع الثالث او دعوى او الاستعمال الى الاستعمال في نفي المعنيين
بعد ارجاع الترديد الى الحكم واضح بما ذكرنا لما عرفت من مصادرة الكلمات وما قد نقلنا عن بعض من منع
الحقيقة الا على تقدير كل واحد من المعاني الحقيقية بكل واحد منها بعينه وان الموضوع له هو المعنى
المراد بما اشرنا اليه وان لم يساعده ظاهر كلامه بل ظاهره خلافه فنعم الوفاق فان اراد ذلك هو من ان استعمال
وان وقع في الموضوع له الا ان كل واحد من المعاني الا انه لوحظ في الموضوع له قيد التعيين ولم يلاحظ في
هذا الاستعمال لان الملحوظ حينئذ عدم ضمها والطلاق الا انه على ان يكون المراد من احد المعنيين
او المعاني فهذا الاستعمال هو الصادق وهو كما ترى ضرورة ان للموضوع له ارادة مفهوم احدهما او احدها
على ان دعوى اعتبار التعيين في الموضوع له معنا واضحا لو اريد به اعتباره قبل حصول الوضع حال الارادة
الوضع لوضوح تحقق التعيين في المعنى بعد حصول الوضع كما ينطق به حده نعم لو اريد بالتعيين ما ادعا

الیه في التعليل لا يبقى لطرق العلاقة سبيل واما مجازية فتتوقف على وجود العلاقة المصححة والظاهر انتفاؤها
كما ربما اليه الاشارة وما يحتمل البعض المذكور من عدم معقولية اصل هذا الاستعمال العلم بانا نطالب ان استعمال
لفظ في معنى نقيضي عقلا بين المعنى وترديد فالاستعمال مع الترديد في المستعمل فيه لا يمكن تصويره لكن
ثم عدم اعتبار الترديد في المستعمل فيه فهذا الاستعمال لا اعتبار في الحكم لما عرفت انه بل الان الترديد
انما وقع في مفهوم احدهما وهو امر معين متميز في الذهن في عالم المفهوم وانما الترديد في مصاديقه ولعله
فهم وقوع الاستعمال في المصاديق ومن هنا نعتقد على انه الاشكال السابق الذي هو حقيقة هذا الاستعمال
على تقدير ارادة الترديد من الخارج ومجازية على تقدير ارادة من اللفظ لو فرض وجود العلاقة المصححة
لا ينافي صحة على كون الاستعمال في المصاديق هذا ومنها ان يراد به كل واحد من المعنيين او المعاني
بالخصوص بارادة واحدة فيما اذا امكن الجمع بين المعاني كان يراد بلفظ العين الباصرة والنابعة بعينها
سواء كان مناط الحكم ايضا كل واحد بالخصوص او الهيئة الاجتماعية المنتزعة منها لما اشرنا اليه من عدم الملازمة
بين كون شيء مستعملا فيه وبين كونه مناط الحكم وان كانا متقارنين في الاغلب ولا اشكال في كون هذا
الاستعمال على تقدير جوازه حقيقيا لان الموضوع استعماله في كل واحد من المعاني بالخصوص وكون كل
واحد منها موضوعا له كذا للحقائق على ما هو المختار من عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له لا قيدا ولا جزءا ولا
كونه مجازيا على تقدير المدخلية باحد الوجهين انما الاشكال في اصل جواز هذا النوع من الاستعمال الذي كونه
محل الجدال فقد صرح جماعة كسلطان المحققين وبعض الاساطين كظاهر غيرهم وجملة من المعاصرين بعدم
الجواز استنادا الى تقييد الاوضاع وكيفياتها وعدم ثبوته في كلام من يعتبر كلامه من اهل اللسان بل عدوا
بخروجه عن محل النزاع ايضا ولا يحتمل هنا دعوى الخروج اذ مع عدم مساعدة قضية الاطلاق العادي
وجملة من الادلة خلافه وان امكن الذب عنه بكون بعض الادلة الظاهرة في كون النزاع فيما اذا انعقد
الارادة معتمدا الاطلاق ومنها ان يكون الحال كما ذكر لكن مع عدم امكان الجمع بين العينين والمعاني

يعني

يعني عدم امكان اجتماعها في اطلاق واحد بارادة واحدة وهذا النوع كسابقه في عدم الجواز لما ذكرنا
من عدم توقيفية الاستعمال بل الامر هنا اوضح لان قضية امتناع اجتماع المعنيين في الاطلاق امتناع تحقق
اصل الاستعمال فيهما على النهج المتعارف عند اهل اللسان وكذا في خروجه عن محل النزاع كما يدل عليه
ما اشرنا اليه تصريح غير واحد به حتى ان في تمام مقالته امكان الجمع بين المعنيين او المعاني في عنوان المسألة
التي تعرفت وستعرف اعتبار تعدد الارادة فيما حيث قال اذا كان الجمع بين ما استعمل فيه من المعاني
ممكنا ومراده من امكان الاجتماع جمعهما في الارادة في اطلاق فيه فرق بعد اوان ذلك بين عدم امكان
اجتماعهما في حد ذاتهما كالجون بالبياض والسواد في قولنا الجون من عوارض الاجسام وكالقرء للطهر والحيض
في قولنا القرء من صفات النساء وبين امكان اجتماعهما كاستعمال العين في الباصرة والنابعة واما اذا لم
يمكن الجمع حكما بينهما فلا يجوز الاستعمال الا بلا دليل هنا قال بعض المحشين من المحققين ان التقييد بامكان
الاجتماع في الارادة احتراز عما اذا لم يمكن اجتماعهما في الارادة كاستعمال الصيغة للامر في الوجوب والتهديد على
القول باشتراكها بينهما لان ارادة الفعل كما هو قضية الوجوب لا يجتمع مع ارادة تركه كما هو الغرض في التهديد
وقد يعترض عليه بان المدعى عدم امكان ارادة الوجوب والتهديد عدم امكان ذلك بارادة واحدة
فهم لكنه خارج عن محل النزاع لان النزاع في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى بارادات متعددة
حسب تعدد المعاني المرادة على وجه يكون الاستعمال الواحد بمنزلة استعمالات متعددة وان ارادة
لا يمكن بينهما بارادتين ايضا ففي حيز المنع اذ لا مانع من ان يقال اضرب زيدا يكون غرضه بامارة ارادة
وجوب الضرب بالنسبة الى زيد والتهديد بالنسبة الى عمرو لكنه لا يجتمعان ضرورة ان المراد ان كان التخير بطل
هذا الاشتراط فلا يصغى اليه بعد مساعدة كلامه عليه وان كان مجرد المناقشة ايضا كاجتماع الوجوب والتهديد
كما في المثال الذي ذكره فرض امكان اجتماعهما لا يضعف الواضع خروج عن مقتضى الاشتراط المذكور اذ الاحترازي
بعد فرض امكان الاجتماع عدم امكان الاجتماع وظاهر ان مقصود المحقق المذكور هو الاحتراز عن محل الوضع

صدق عليه امكان الاجتماع وحيث انه لم يقل الوجوب والتهديد بل اذا تعدد المتعلق حتى يتجه عليه الاعتراض المذكور فليمثل له بما اذا اتحد كقولك لعبدك اضرب زيدا فيما اذا اردت الوجوب والتهديد معا فانه يصدق عليه عدم امكان اجتماعهما فيه ولو مع تعدد الارادة ومنها استعماله في كل واحد من المعنيين اي المعاني في الاطلاق وواحد مع تعدد الارادة حسب تعددها وامكان الجمع بينهما فيها بان يراد بالعين الباصرة بالخصوص والنابعة بالخصوص وهكذا سواء كان مناط الحكم هو المجموع او كل واحد منهما وهذا هو محل النزاع في المسئلة كما يشهد به مضافا الى الاعتبار وتصريح جماعة من الاساطين كالعلامة في تهذيب والسلطان في التعليقة وما سيأتي من ... بل وجملة من المتأخرين صراحة جملة من الادلة بعد العناوين كظهور جملة منها فلا وجه لما من كون النزاع في صورة تعدد الارادة في الاستعمال المجازي ويكون الاستعمال الواحد بمنزلة استعمالات متعددة حسب تعدد المعاني المرادة او الاستعمالين فاقد تخيل او قيل من تخصيص النزاع بما اذا اتحد الارادة او تعميمه له ولما اذا تعددت لعله في غير محله كما ان ظهور البراهين والعناوين يدل على ذلك يدل ايضا على كون النزاع فيما ذكرنا من الاستعمال في كل واحد واحد من المعاني لا في الاستعمال في المجموع من حيث المجموع كما توهم بعضهم بل قد عرفت الاشارة ان الاستعمال في المجموع محل وفاق بينهم في الجملة كما يظهر من ... على كون النزاع فيما ذكرنا من ... حيث نسبه الى ... والتهذيب ونهاية السؤل وشرح الشرح وشرح العبري والاصفهاني على المنهاج وحواشي الباغنوي والابهري والفاضلين والشيرواني والمازندراني ... صاحب الكامل والتحصيل والمعتمد وغيرهم بل جملة من مشايخ العصر واما الدليل على ان محل النزاع ما يكون مناط الحكم هو المجموع او كل واحد فهو اطلاقه مضافا الى عدم تقييد جملة من العناوين بكون المناط هو الجميع ووضوح عدم الانطباق على ... في الاستعمال في كل واحد من المعاني فيما اذا جعل المناط هو المجموع حقيقة او مجازا او معا ولعل جملة من العناوين كما يظهر من بعض الاساطين تبعا للعضدي والسلطان ... جماعة من المذكورين بناء على الكثرة التلازم بين المستعمل فيه والمناط بما بعد ظهور عدم الملازمة بينهما عقلا ولا عرفا

لا الاصل

لا الاصل تحقق محل النزاع بذلك قال والاحتراز به المنع الى التقييد المذكور جيدا وبذلك يندفع ما قد تخيل من احتجاج على تخصيص النزاع بما اذا كان مناط الحكم هو كل واحد نظرا الى تقييد العناوين المطلقة بالقيد المستدرك بناء على ذلك بعد ما استظهرناه من عدم ارادة الاطلاق منها وان كان التخلص من كل محل ... فساد هذا التخصيص هو ان الكلام هنا في مسئلة لغوية من جواز هذا النوع من الاستعمال وهذا لا ربط له بكون متعلق الحكم ماذا فانا لو فرضنا جواز استعمال الالفاظ المفردة من دون نسبة وحكم لكان النزاع جاريا ايضا وان كنت في غفلة من ذلك بعد ذلك فنحن نتكلم في المسئلتين على التقديرين انشاء الله هذا هو محل الكلام في المفرد واما محل النزاع في التثنية والجمع فقد يتخيل ان في تحريره اشكالا نظرا الى ان النزاع فيها ان كان في جواز استعمالها في اكثر من تمام معنى لهما وبعبارة اخرى او اوضح في جواز ارادة اكثر من المعنى الواحد الذي هو اثنان في التثنية وثلثة في الجمع وهو الاربعة في الاول والستة في الثاني لو لوحظ الاقل فيهما كما هو مقتضى العناوين المشتملة على قولهم اكثر من معنى بعد وضوح عدم قصر المعنى على الواحد والاكثر على الاثنين فيدفعه مع انا لا نقل باحد من المجوزين على الاطلاق او في خصوص التثنية والجمع انهم يقولون بان اقل مدلول العينين اربعة واقل مدلول الجمع ستة ولو جيء بان يشك من الحجة العرفية على كون ان ذلك ما لم يعهد في كلام اللغويين ... ان قضية الرضى التثنية لغة ليس في اصطلاح ابطال الجواز داخل من هو من ابطال كون النزاع فيما ذكرناه بعد الاعتراف بشهادة العناوين على ذلك ما لا يكاد يخفى لمطلق عينين له ذوق او خبرة بجلالة شان المجوزين من الرضي والعلامة وصاحب المعالم قدس سرهم وان كان النزاع في جواز استعمالها في اكثر من معنى ... العلامتين فيلزم ان يكون النزاع في انه هل يجوز استعمال التثنية في الاثنين ام لا وهل يجوز استعمال الجمع في الثلثة ام لا وفساده ما لا يحتاج الى البيان ولا فرق في ورود هذا الاشكال على ما لا نسلم المرويات بين القول بكفاية الاتفاق اللفظي في المثنى والجموع كما عليه العلامة في نهاية وصاحب ... الاتفاقات العنوية فيها ايضا كما هو المختار وعند المعظم اذ غاية الامر انه على الاول يكون الاربعة

والستة الثمانية ... كونها اقل مدلول التثنية والجمع بناء على الشق الاول مختلفة الحقيقة ويكون الاثنان والثلثة فيها بناء على الشق الثاني ايضا كذلك وعلى الثاني يكون الاربعة والستة على الشق الاول والاثنان والثلثة على الشق الثاني متفقة الحقيقة وظاهر ان مجرد تغاير صيغ الاختلاف والاتفاق لا يجدي في حسم مادة الاشكال لكن يمكن الذب عنه بعد اختيار الشق الثاني من الترديد بان يقال ان محل النزاع في التثنية والجمع في انه هل يجوز ارادة معنيين مختلفين فازاد من مدخول العلامتين ام لا وبعبارة اخرى هل يكفي فيها مجرد الاتفاق في اللفظ ام لا فيكون النزاع فيهما عين النزاع في المفرد وهكذا الحال بعد تأمل في كلماتهم وان كان لا يخلو ذلك من لزوم كون اقل مدلول التثنية اربعا واقل مدلول الجمع ستة الا انه جار على القولين فبناء على القول بالجواز الا ان ذلك يكون التزاما على هذا القول ومجرد استبعاد صدور مثل ذلك من امثال المشار اليهم مما لا يعبؤ به بعد ما نرى بالوجدان صدور ازيد من ذلك من اعاظمهم كما لا يخفى على المتأمل في الاراء المتشتة في المباحث العقلية وستقف على زيادة تحقيق في المباحث الاتية ثم اذا تقرر ذلك فاعلم ان كشف الحجاب عن وجه المسئلة يتوقف على رسم مقامات الاولى ان المراد بالجواز في هذه المسئلة هو الصحة اللغوية بمعنى ان هذا الاستعمال هل هو صحيح في اللغة ام لا فان هذا المعنى هو المناسب لوضع هذه الكلية في المسائل اللغوية التي منها مسئلتنا هذه التي يحرر في الاصول لا في ارباب ... نحوها كما ان عداها فالجواز الذي يقال في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومسئلة ... الشرطي ونحوهما ما يراد بالجواز فيه الامكان العقلي ولا الذي يقال في مسئلة العمل بقول الصحابي او غيره ونحوهما ما يراد بالجواز فيه الامكان الشرعي والمذهب يشهد على عدم ارادة هذين بعد وضوحه في نفسه وتصريح غير واحد بعدم ارادته مضافا الى ظهور جملة من كلماتهم كصراحة اخرى فيه فان ذلك معلوم بكون المسئلة من المسائل العقلية او الشرعية بل لم نعثر الى الان على من يحتملها من احدهما من يقول به وعدم ظهور بعض الادلة مراجعها كما في اثناء الاستعمال المفرد وتعقلا لا يجدي في اثبات كون الجواز مرادا به العقلي ايضا نظرا

الى ان المجوزين

الى ان المجوزين لو لم يريدوا بالجواز الجواز العقلي لما ساغ للمانعين دعوى الامتناع العقلي لصراحة النزاع على تقدير ارادة الجواز اللغوي صغروية كما لا نسلم كلا الفريقين في الامتناع العقلي والجواز اللغوي ... على عدم الجدوى في ذلك وضوح امكان دعوى الامتناع العقلي من كون النزاع في الجواز العقلي ضرورة صحة هذه الدعوى على تقدير كون النزاع في الجواز اللغوي قطعا وكيف يحتمل على هذا تسلم المجوزين الامتناع العقلي بعد وضوح كون الجواز بلا معنى بل عجيب ... مقابلا للامتناع العقلي حتى يكون صغروية النزاع فظهر انه لا مناص الا المصير الى كون المراد بالجواز هنا هو اللغوي الذي هو الاذن والترخيص من اهل اللغة وصراحة بعض ادلة المجوزين في ذلك خروج عن محل النزاع على ما سبق اليه الاشارة ومنها ح ثانيا ان نقول ان مقتضى الاصل هو عدم جواز هذا النوع من الاستعمال لوضوح ان اللغات ليست امورا جبليا بل امور توقيفية متوقفة على التلقي من العرف واللغة كما ان الشأن في جميع المسائل اخذ كل صنف منها عن صاحبه وظاهر انه كما ان اصل الاستعمال من التوقيفيات كذلك الحال في اطراده وكيفياته من الانفراد والانضمام ونحوهما فاقد يتخيل من ان توقيفية اللغات لا تدل على اصالة عدم الجواز استنادا الى ان التوقيفية انما هي في اصل ثبوتها واما بعد ثبوتها فجواز الاستعمال في كل حال لوجود المقتضي وعدم ثبوت المانع غير سديد جدا لانا لا نسلم حصر التوقيفية الا في اصل ثبوتها واما بعد ثبوتها فجواز الاستعمال في كل حال لوجود المقتضي وعدم ثبوت المانع فاذكر اولا ونمنع وجود المقتضي على وجه العموم ثانيا وعدم مجرد عدم ثبوت المانع ما لا اشكال فيه والحاصل ... من غير فرق فيما ذكرنا من وجوب التوقف ... الاستعمال الى ان يصل من اللغة بين كون اللغات حقيقة او مجازية ولا بين القول بكفاية نوع العلاقة على المجازية ونحو القول باشتراط الاحاد فيها لان القول بصحة المجازات مع وجود الاذن العرفي كما هو المختار بعد وضوح عدم تصريح من اهل اللغة في اصل الجواز بل ولا بالنوع عدا ما ستقف على عدم الدليل عليه وفساد الاستناد في اثبات الجواز البرهان من المستبعد القريب بالمنع جواز هذا الاستعمال

لغة مع عدم العثور عليه اصلا حتى في مثال واحد في مورد واحد على سبيل الندرة مع انهم انما يبحثون باحثين
عن المعاني اللغوية متتبعين للاستعمالات المتداولة في الاخبار والخطابات والقصص والحكايات كما
لا يخفى على من لاحظ ديدنهم ثم ان بالتأمل فيما ذكرنا يعلم ان ما قد يتخيل من دعوى اصالة الجواز في المسئلة
اما ما ذكره بعض المعاصرين من ارجاعها الى اصالة عدم وجود ما يقتضي الامتناع في ذات الشيء الذي هو
مع الحكم المتنازع فيه لانه امر زائد على اصل الذات واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان من الحق في جملة
كل شيء شك في امكانه وامتناعه فضعه في بقعة الامكان كما اشار اليه الشيخ الرئيس في غاية السعة
اما اولا فلابتنائه على ارادة الجواز العقلي وهو لا يستلزم الجواز اللغوي الذي هو الحق ومن بعد وضع
كون النسبة بينهما هو العموم والخصوص مطلقا على تقدير عدم اعتبار اختصاص الشك من اللغة في الجواز
اللغوي والاتفاق في الاستلزام لكون النسبة هو التباين اوضح كما لا يخفى فتأمل فيه ان في المقام ونزاعا
ثانيا فنقول بعد فرض ارادة الجواز العقلي ان ما ذكره المفصل من الوجهين الذي زعم كونهما مدركا للاول
الذي ادعاه انما يصح لو صح الوجهان او احدهما الذي هو بين عدم صلوحهما اذ مرجع الاول الى ان المقتضي
للامتناع ليس له وجود اصلا حتى يعتبر عدم وجود اصل الشيء حتى يقال ان وجوده امر زائد عليه وهي حادث فالاصل
عدمه بل هو من الاوصاف اللازمة الغير المنفكة عن ذات الشيء فذات الشيء المتصف باوصافه الواقعية امر
واحد موجود في الواقع فشك في انه متصف بعنوان الصفا والاقتضاء للامتناع ام لا وهذا هو ان الاصل الذي ذكر
لا جريان له في مثله لكون المقام من باب الشك في الحادث فنظير عدم جريانه في صورة الشك في طول المتقين
الوجود وقصره وقصر حراسة جريان الاصل في مثله بل لو قلنا بجريانه كما هو المختار عندنا في تلك المسئلة
لما ينفع المقيل شيئا الوضوح منع اعتباره بعد ابتلائه بالمعارضة بالمثل نعم لو كان الاصل سليما عن حكم
لا يزاحمه صاحبه لا ضاف من مرتبة الاذن اثبات كون المقام من هذا القبيل مع الحق فيما اختصاص ذلك
بالاحكام الشرعية دون غيرها العقلية ولو لم نقل بحجيتها بالخصوص على ان التمسك باصالة العدم في اثبات

الامكان

الامكان العقلي انما يتم على تقدير اعتبار الاصول المثبتة والاصحاب لا يعولون عليها في مقام الاثبات قطعا
ولو كان منع اعتبارها على الاطلاق محل بحث فلا يفيد افتراضنا لكان اعتبارها من باب بناء العقلاء انما
على اعتبارها من باب الوصف كما بين في محله وعلى ثانيهما انما الاعتقاد لما اشرنا اليه ان العبارة المحكية
عن الرئيس لا دليل على اعتباره ولا يصح تخصيصها بالامور العقلية التي ليس المقام منها فتأمل جدا وقيل
اصالة الجواز في المسئلة على طريق اخر وهو دعوى ان الغالب في الاشياء هو الوجود وان الامور العدمية في جنب
الموجود من الاشياء ليست الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء فاذا شككنا في كون هذا النوع من الاستعمال
ام ليس ثابت يقال الامكان لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب ويرام بذلك اثبات الجواز
وانه مقتضى الاصل في المقام لكنه ضعيف جدا اذ لم يمنع العقلية اولا ولو لم نمنع خلافها ومنع حصول
الظن ثانيا ومنع اعتباره ثالثا اذ الاصل اعتبار الظن محل وفيه اخيرا مع ان غاية ما افاده الامكان العقلي
من الكلام محل النزاع تحقيقه وهو ان ما بنينا عليه في المقام من توقيفية اللغات لا يسأل منه اثبات
من استعمالات العرب الى امثالها من التراكيب الحادثة كرفع الفاعل ونصب المفعول وجواز اضافة
في استعمالاتنا الجديدة قياسا على ما صادفناه ضرورة ان امثال ذلك من التراكيب الخارجية من قواعد اللغة
الجارية على طبقها الى انها الرجوع في ذلك من التتبع والاستقراء مع وجه حصل لنا الاطمئنان بصحتها
عندهم الثانية التحقيق ان مادة المفرد الموضوع للواحق العارضة للتثنية والجمع الذي هما المحكية
المعروفة التي تقابلها المفرد في الواضع المعهودة موضوعة بازاء نفس الطبيعة من حيث هي بالوضع الشخصي من فرق
في ذلك بين المشترك وغيره حتى ان لفظ رجل بدون اللواحق موضوع للطبيعة المطلقة كذلك لفظ عين
موضوع لماهية الينبوع ولماهية الباصرة وغيرهما والقول بالوضع للماهية المقيدة بقيد الوحدة وهو حينئذ بالوضع المنشر
كما ذهب اليه بعضهم كالقول بالوضع للماهية المقيدة بقيد الوحدة او وصفها او حالها ظاهر الفساد وهو بعيد
على ما ذكرنا لعدم مساعدة الاعتبار والاستعمال وشهادة الرجوع الى العرف هو ان المنساق من لفظ رجل

مثلا هو اصل ماهية الرجولية لا الفرد المنتشر ولا المعنى الواحد بشيء من الاعتبارات الثلث مدعوى تبادر في كل من
الاربع كما صدرت من القائل بها مما يكذبه الوجدان كيف ودعوى التبادر في الاول تقتضي عدم الفرق بين النكرة
واسم الجنس وهو كما ترى واما مدخلية الوحدة في الموضوع له وعدمها فيظهر من بعضهم فيها ما هو مذهب ما هو المنسوب
الى السلطان حكاية عن شارح المختصر والمقابل حكاه بعضهم عن العضدي والتفتازاني والباغنوي والمازندراني
والشرواني واضرابهم قال السلطان ما في ارادة المعنى الواحد من دخول الوحدة في الموضوع له ما ضر اذ لا يخفى ان دخول
قيد الوحدة في الموضوع له ثم بل الظاهر خلافه فان الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال الاخر المستعمل فيه فان الظاهر
ان الواضع انما وضع اللفظ من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها نعم قد يستعمل في واحد منها وقد يستعمل في اكثر
والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح المختصر لكن يبقى الكلام في ان الوحدة وان لم
تكن داخلة في المستعمل فيه لكنها ثابتة في الاستعمال بحيث يكون الاستعمال الافرادي فاسدا والا وان هذا كان فيما
هو ثمرة الخلاف صحة الاستعمال وان كان حقيقة بمجرد ذلك مجازا في التعدد محل تأمل انتهى ثم ما ذكره في غاية
الجودة لكن قد يتخيل ان التعدد ما ذكره في الاستدلال من كفاية الاستعمال الافرادي الذي ادعى غلبته في صحة دعوى
المجازية في المفرد المستعمل في اكثر من معنى المعروفة بثمرة الخلاف صحة الاستعمال ما لا وجه له اذ فيه بعد تسليم هذه
الغلبة وضوح عدم كفاية ما ذكر في ثبوت المجازية بعد عدم الملاحظة التبادر فانه على غلبة الاستعمال التي هي احد سببها
اذ الوجه في ذلك هو التبادر فانه من صفات اللفظ ولم يثبت هنا بل كيف يتم دعوى المجازية على تسليمها مع ما في
كلامه من التأمل فيها وتنزيل الكلام في هذا الاستدلال على الارادة مجرد ان هذا الكلام يمكن ان يدعى في المقام
وان كان المرام محلا للتأمل على تسليم بعضهم ان لا يخفى التأمل والتشكيك فيه بعد الاعتراف بكون الموضوع له
ذات المعنى ويذهب عنه بالبتة الجمال على عدم فهم العبارة اذ ليس غرضه من ثمرة الخلاف صحة دعوى المجازية
في المفرد المستعمل في اكثر من معنى بل المراد بها ثمرة اصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى وحمل اللفظ الواقع في كلام الشارع
على الكل مثلا على تقدير استعماله في ذلك ونحو ذلك من الثمرات التي ستقف عليها ان شاء الله تعالى فالاحتمال الاول

لا يستلزم

لا يساعد له بكلامه بوجه هذا وربما يعترض عليه بوجوه اخر منها ان انكار دخول الوحدة في المستعمل فيه وجعلها
من طوارئ الاستعمال يناقض ما ذكره هو في تفسير الوحدة المدعى فانه كما بادرها بعينها او كونه مرادا للمتكلم واحدا
بعينه ضرورة ظهور هذا التفسير في دخول الوحدة في المراد والمستعمل فيه ومنها ان الوحدة التي هي من طوارئ الاستعمال
باعترافه كيف يتصور اخذها في الموضوع له كما هو قضية الاستدلال المذكور لبعد وضوح تأخرها عن الاستعمال
المتأخر عن الوضع وهل هذا الا نظير اخذ العلة في المسئلة سابقة في الموضوع له في الاستعمال ومنها انه لا يلزم
من ابطال اعتبار الوحدة في الموضوع له ما رامه من ابطال ما في ثم من جواز استعمال المفرد في اكثر من معنى
لاحتمال ان يكون له مانع جواز هذا الاستعمال دليل اخر وهو ان ابطال الدليل لا يقتضي ابطال المدعى على الاطلاق
ذكرها بعض المعاصرين وزاد عليها بعض المعاصرين رابعا وهو ان الاستعمال من حيث نفسه لا دخل له في
الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز في المتعدد والجواب على الاول
منع لزوم التناقض ضرورة ان دخول الوحدة في المراد لا يوجب دخولها في المستعمل فيه حتى يناقض جعلها
من عوارض الاستعمال اذ لا ملازمة بين كون الشيء مرادا للمتكلم وكونه مستعملا فيه كما هو ظاهر ومنشأ الاعتراض
حسبان التلازم كما يدل عليه عطف المستعمل فيه على المراد في كلام المعترض وقد عرفت منعه بل يمكن ان يقال
بعد تسليم التلازم ان دخولها في المستعمل فيه لا ينافي كونه من طوارئ الاستعمال ضرورة ان الغرض نفي دخول
في الموضوع له والذي ذكرنا من طوارئ الاستعمال معناه ان المراد والمستعمل فيه هو الامر الواحد نعم يتجه عليه
فساد تفسير الوحدة بما ذكره لوضوح ان الغرض دخوله في الموضوع له تفسير الوحدة فيه بوحدة
المستعمل فيه لا الموضوع له ما لا وجه له واحتمال تنزيل التفسير المذكور على ما ذكره وان خالف الكل كما ينبغي نظرا
في كلام الشارح في غير موضع في غير موضعه لعدم ما يساعد عليه دون ان ثانيا ان ما ذكره في صحة
من دعوى غلبة الاستعمال الافرادي لم ينقص به الاحتجاج على دخول الوحدة في الموضوع له حتى يقال الا نقص
اخذها فيه بل غرضه من ذلك انها وان لم تكن داخلة فيه الا ان وجود غلبة الاستعمال الافرادي كاف في اثبات

من ثمرة الخلاف في اصل المسئلة كيف ولو كان فرضه دخولها فيه لم يلائم مع ما قال في المجازية في ذيل
كلامه بل كيف يجتمع ذلك مع تصريحه بعدم الدخول في قوله ان الوحدة وان لم تكن داخلة في المستعمل فيه
واما الاشكال في احد شقيه في الموضوع له على ما قال الصحيح فقد عرفت دفعه في المسئلة المتقدمة بالاربعة
عليه وعلى الثالث بان غرضه ابطال مجازية الاستعمال وظاهر ان ابطال اعتبار الوحدة في الموضوع له يستلزم
ذلك قطعا وليس غرضه ابطال اصل الاستعمال وظاهر ان المقصود ايضا ان دعوى المجازية بهذا الدليل
المذكور في غاية السقوط الا انها فاسدة على الاطلاق ولو كان لها دليل اخر وح فلا يتم التعليل الذي ذكره
المعترض بل لا يتم على تقدير ارادة ابطال المجازية على الاطلاق ايضا كما يشهد عليه بعد عدم العثور على
دليل اخر يدل على ذلك ما يظهر من كلامه من دعوى تبادر اصل الذات من اللفظ كما ادعناه نحن ايضا وح
ان المجتهد في مثل ذلك يحكم ببطلان المدعى على الاطلاق لا بمجرد احتمال وجود ما يدل على حقيتها عقلا
بل ولا وجوده بعد عدم معاوضته لما في يده من الدليل الوجداني الذي هو التبادر هنا كيف ولولا
ذلك معرض لانسداد باب الاستدلال في جل المسائل او كلها وعن الرابع بانه من الواضح ايضا عدم ان
مقصود سلطان ليس الاحتجاج على المجازية بتبادر الاستعمال الانفرادي حتى يقال ان هذا على تسليمه لا
يوجب التجوز في التعدد كيف وقد صرح فيه بعدم تسليم المجازية في ذيل كلامه اذا استشكل فيه بل المقصود
على ما ينادي به كلامه هو ان الوحدة وان لم تكن داخلة في الموضوع له الا ان ثمرة الخلاف في المسئلة
لا تتوقف على ذلك بل يكفي في ثبوتها وجود تبادر الاستعمال الانفرادي بمعنى ان المنساق من الكلام ولو
بمعونة الغلبة وحدانية الاستعمال وح فظهر من المعترض ان السلطان قدس سره اشتبه عليه الامر وتوهم
ان الوضع للاستعمال لا للمستعمل فيه مع ان اسناد مثله الى مثله بعيد جدا ثم انه يمكن ان يقال ايضا
من جزئية الوحدة للموضوع له مستدلا عليه بالتبادر كما صرح به في الاحتجاج على المجازية المزبورة انما يكون
العلاقة المصححة فيها هي علاقة الكل والجزء اى باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء او العكس

ثم من

كما توهم متوهم على ابطال حجة المانعين بانها مناقشة لفظية كما سنقف على توضيحه وبمراده من الوحدة المأخوذة
في الموضوع له هو ان ما وضع له اللفظ ان يعين في الواقع مع الانفراد عن غيره سواء كان معلوما عند المتكلم
او مجهولا عنده او بالاصطلاح بمعنى ان اللفظ حقيقة في الصور الاربع حتى يقال ان دعوى الحقيقة في الثانية
والثالثة مع استعمالها في غيرها كما سياتي بالم يقل به احد سوى السكاكي على ما نسبه اليه الجود على ظاهر كلامه كما سبق
وان دعويها في صورة جهل المتكلم مما لا يعقل اذ لا استعمال في شيء لا بخصوصه مع جهل المستعمل به لا يثبت الحقيقة
فيها على كون المأخوذ في الموضوع له مفهوم الوحدة وليس عليه بل المأخوذ فيه هو مصداق الواحد بل يعني ان
اللفظ وضع للماهية مع وحدتها الخاصة وهي بهذا المعنى مصداق الواحد وكذا الرابعة وهكذا ادعاء هوان
لا يستلزم الحقيقة في الصور الاربع كما لا يخفى وان كان كل من المعنيين مفهوما لها ايضا اذ الافراد في حد ذاته
لا يكون مفهوما في حد نفسه لا ينافي كونه مصداقا للواحد وهذا الحد واعلم من ذلك الاحتياج الى لطف قريحة
فتامل واما ما ذكره سلطان المحققين رح في منع استلزام هذا المذهب للزوم ما الزمه السكاكي من حقيقة المشترك في
احدهما لا بعينه عند المتكلم ايضا بقوله في تفسير الوحدة ان يكون مراد المتكلم واحدا لا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه
بدون القرينة لا واحدا لا بعينه عند المتكلم ايضا على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده عن القرينة
فلعله سهو من قلمه ضرورة ان التعيين عند المتكلم مما لا يقول صاحبه انه باعتباره في الموضوع بل لا يعقل اخذه فيه
على تقدير عدم كون المتكلم هو الواضع كما هو ظاهر واما الجواب عن هذا المذهب اجمالا فقد جمع جزئية الوحدة
في الموضوع له لما تقدم من ان المتبادر هو ذات المعنى من حيث هو ولعل منشأ توهمهم في دعوى تبادر الوحدة
غلبة وحدة المراد ووحدة الاستعمال وقد عرفت عدم استلزامها لاخذها في الموضوع له واما تفصيلا
فبان المراد بالوحدة ان كان هو الوصف اللازم لوجود الشيء الذي لا ينفك عنه لا في الذهن ولا في الخارج
من المتغيرات له فهو طرف الوجود فلا يخفى ان الوحدة بهذا المعنى ليست من اجزاء الشيء ولا من لوازم
الغرائب بل هي من اللوازم الغير المستقلة الانفكاك عن الشيء الذي لا يمكن وجوده ذهنا او خارجا بدونها

من ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وان المعلول لا يوجد بدون وجود علته ولو بعدم وجود بعض اجزائها من غير فرق
في ذلك بين اعتبارها بهذا المعنى من حيث المفهوم او من حيث المصداق وان اجتماع الوحدات بهذا المعنى حال الانفراد
لعدم استلزامه اجتماع المتنافيين كما هو مناط منع حقيقة الاستعمال في الموضوع لكن الظاهر ان هذا المعنى
ليس بمراده وان كان المراد بها الارادة بالاستعمال بحسب المفهوم او المصداق ففيها ان الوحدة بالمعنى
بهذا المعنى من لوازم الاستعمال المتاخر عن الوضع فلا يعقل اصل اعتبارها في الموضوع له فضلا عن جزئيتها
التي من كيفيات الاعتبار ووجوهها بل كيف يصح دعوى التبادر فيه فان التبادر بالوحدة بهذا المعنى انما هو من الاستعمال
لا المستعمل فيه والموضوع هو ثان لا الاول بل لا يعقل زوال الوحدة بهذا المعنى على تقدير ملاحظة جزئيته
في الاستعمال الواحد الذي يلاحظ فيه تعدد بمعنيه فان كل استعمال انفرادي لو لوحظ من حيث هو وانضمام
الاستعمال الاخر اليه ضمنا لا يبطل وحدته كما لا يبطل الاستعمال الاخر ايضا وهذا بناء على ما سبق تحقيقه من ان محل
الكلام هو الاستعمال الواحد مع تعدد الارادة على وجه كان الاستعمال الواحد استعمالات متعددة حسب تعدد المعاني
المرادة الا ان هذا الوجه الاخير ايضا كسابقه في عدم ظهور ارادته او ظهور عدمها فتامل وكذلك الحال على تقدير
وحدة المستعمل فيه ايضا وان كان المراد بها وحدة نفس المراد مصداقا او مفهوما فقد عرفت فساد اعتباره
في الموضوع له لما مر من الوجهين المذكورين عند ابطال ما سمعت من تفسير سلطان قدس سره مع انه لا تلازم بين الوحدة
المراد بوصف الوحدة واتصاف المستعمل فيه او الموضوع له به كما اشرنا اليه في الجواب عن اول الاعتراضات الاربعة
على المذهب الاول وانما هو ان هذا ايضا كسابقه وان كان ذلك المحقق بانيا على ان المراد هو اتحاد المراد
وان كان المراد بها توحد المعنى وعدم انضمامه الى غيره كما هو الظاهر من كلامه على ما يشهد به الزامه بعدم جوازها
حال الاستعمال المذكور في بعض وهو الذي نزلنا عليه كلامه سابقا ايضا ففيه على مع ما عرفت من منع التبادر في
ذلك بل المتبادر هو ذات المعنى كما سبق ان المتتبع في الاوضاع والمرجع الى انفسنا حال الوضع يشهد ان على
فساد ما زعمه الاخير انه في مقام الوضع انما وضع اللفظ لذات الشيء من دون الالتفات الى الانضمام مع غيره

الواردة

والواردة عليه من دون اعتباره فيه على تقدير المقطوع الى ذلك وان كان المراد بها الوحدة الارادية فان اعتبر معها
الوحدة في المراد فقد عرفت ما فيه من الفساد مع انه لا يلائم محل النزاع من تعدد الارادة في الاستعمال على
تقدير عدم ملاحظة الارادة الاخرى سوى المأخوذة في الموضوع له وايضا اعتبار الارادة لا يمكن اخذه في الموضوع
له عند التامل اذ لا معنى لان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذهب مع انضمام وحدة الارادة اليه وان لم
يعتبرها معها ذلك فيدفعه مع هذين ان الوحدة الارادية غير مضافة الى الذهن من اللفظ بل المنساق منه
هو ذات المعنى حتى انه يصح السلب عن المعنى المأخوذ فيه هذا الاعتبار قطعا الا ان المنساق من كلامه عدم ارادة
هذا الاحتمال بل يلاحظ شقيه ايضا من غير فرق بين ارادة المفهوم هنا ايضا او المصداق وبالجملة بعض اهل العصر
من ان الوحدة الارادية هي مراد لهم فلا ينبغي اليه بعد عدم دليل عليه واسوء من ذلك ما احتمله في كلامه بعض المعاصرين
من اعتبار الوحدة بمعنى جزئيا متعلقا بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا
لمعناه المعروف ولجزء اخر هو انه معناه وحده او انه مع غيره او ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه
وحده على طريقة الاخبار ثم ابطله بعد الالتزام بصحة لزوم التناقض الذي ذكره في استعمال المفرد باعتبار
ان يكون كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية تامة وبانه على تسليمه لا يثبت به منع استعماله في اكثر من معنى
من حيث الوضع وكذا انا نقطع بان هذا المعنى ليس مراده البتة ونشهد على ذلك فيما بيننا وبين الله عز وجل
الا ان يحمل على ارادة استيفاء الاحتمالات المتصورة عقلا فتامل وما ذكره من انه على تسليمه لا يثبت به المنع
كما ترى لان اعتبار الوحدة بهذا المعنى هو المنع من حيث الوضع لا سيما اذا كان متعلقا بالمعنى كما لا يخفى نعم
ما استقربه بعضهم من ان اللفظ موضوع للمعنى المشروط بكونه مرادا او مستعملا فيه وحده ميلا الى ان يكون
الشرط معتبرا في خارج عنه بان يكون الاطلاق مع فقد الشرط حينئذ مجازا من باب الاستعارة
لعلاقة المشابهة وانهم لو بنوا على ذلك لكان اقرب الى السداد بالنسبة الى ما التزموا به من جزئية الوحدة
وان كان هذا ايضا مشاركا معه في الضعف قلت وانت اذا احطت خبرا بما حققناه في الكلام

ذهب شيخ العالم المحقق على جواز جميع ما ذكره هنا فلا نطيل بذكرها بل نعلم بعض المسائل وكثيرا
الفوائد ومحصل مرامه بعد توضيح مما ان لا شبهة في ان الوضع والاستعمال في الموضوع له وطريقة الاستعمال
كلها من الامور التوقيفية التي لا بد ان يتلقى من الواضع على وجه لا يجوز التعدي فيستفاد ما علم من تخصيص
الواضع به وقد علم نحو منه انهم كونه في المعنى الواحد موضوعا له على الاطلاق لا بقيد الوحدة وان لم يكن
المعنى ولا شرطه الا ان الوضع انما صدر حال الوحدة وح فقطع بان الواستعمال اللفظ في المعنى الواحد كان جاريا
على قانون الوضع غير خارج عن طريقة الاستعمال واما اذا استعمل في الاكثر فلا نعلم الاذن من
الواضع فيه وان كان الموضوع له هو ذات المعنى الا انه ليس معناه لا بشرط شيء حتى يقال باجتماعه مع الف
شرط ولا بشرط ان لا يراد معه غيره بل المتعين هو الاستعمال حال الوحدة فالمتيقن هو ما حصل العلم بكونه
موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له ولا لا بشرط
الانفراد حتى يكون الموضوع له ذات المعنى من حيث هو وح فيكون المعنى الحقيقي للفرد هو المعنى حال الوحدة
لا المعنى والوحدة وبين ما ذكرناه اذ هب اليه من منع الاستعمال على الاطلاق وبما ذكرناه في تقرير كلامه يندفع
ما قد يقال من ان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع رجع معنى شرط الوحدة وقد انكره وان لم
تعتبر قيدا او شرطا فلا تقتضي منع الاستعمال عند عدمها فظهر ان الاصل عدم التقييد ما في سهاتها
حيث لم يعتبر فيها في التسمية ووجه الاندفاع ظاهر كلامه في ان الشك في اعتبار الوحدة في الوضع كاف
كما يدل عليه اخذه بالقدر المتيقن فحيث انا لا نعلم اعتبار الوحدة ولا عدم اعتبارها لكون الحال من المحتمل
اعتبارها وجب علينا عدم الخروج عن مقتضاها وهو لا يكون الا بالاستعمال في المعنى الواحد فالصواب ان
يجاب بانا نقطع بان جملة من الاوصاف الموجودة حال الوضع لا عبرة بها ولا مدخل في التسمية ولا مدار على ما هو
موجود فيها الواضع او الموضوع له او المعنى فيها او الجميع فان من الامكان ان الواضع لو كان حال الوضع
جالسا جالسا تحت السقف لا يجب على المستعمل اتصافه بها حال الاستعمال بالضرورة بل كيف يعقل ذلك في

الزمان الذي

الزمان الذي هو من الاوصاف لو لوحظ باعتبار وقوع بعض الاحداث فيه وكذا الحال في اوصاف
الموضوع له الاترى ان الاعلام الشخصية تطلق على وجه الحقيقة على مسمياتها مع كثرة ما يطرأ عليها من التغيرات
نقصا وزيادة كقطع اليد والاصبع وطلوع السن والمحاسن ونحوها مما لا يعد ولا يحصى نعم لو فرضنا
يكون الزمان في حد ذاته مغيرا للاشياء لما علم بعض الكلام في تحقق الاستعمال الحقيقي بعد خلق الزمان الحالي
في الاركن في الاستعمال على التحقيق الا ان هذا فاسد في الغاية كما بين في محله لانا نعلم بان زيد
الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وقد
يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع كونه في هذا الزمان غير الموجود بعينه كونه في الزمان السابق فقد
تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان
مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر كذلك
فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانك ايضا غير من كان يباحثني فبهت واعرض بعدم
التغاير في الواقع وقد وقع في بعض كلام وقفت في التهذيب ان حكى لي بعض تلامذتي ان في نواحينا
رجلا يسمى بالشيخ يحتمل يكون له توابع كثيرة يدعي القطبية والنيابة الخاصة من ولي الامر عليه وعلى ابائه
الاف سلام وتحية ان من جملة مقالاته ان الرجل في كل حال غيره في حال ثانية فالراكع حال الركوع غيره
حال السجود بل الراكع راكع دائما والساجد كذلك وهكذا فسئل ان الامر كما زعم عند بعثه فعله
ان سئله اولا يجيبه فاذا اجابه شتمه ولعنه وان كان يقول علمه بضربه فاذا اشتكى له في ذلك فيعتذر
بان الشيخ هو الذي سئله واما الذي اجابني فهو غيره رجل ملعون كافر فلذا اهنته وقد وقعت هذه
فيكون قد حكاية ابي علي المذكورة سنين كثيرة هذا واما ما اعترض عليه بان قضية كلام الواضع بشرط
الوحدة تقتضي بجزئية الوحدة الموضوع له وليس شيء كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه فليس في الابتداء
مع الجمود على التعبير بلفظ الشرط من غير غور في اصل المقصود فان من تأمل في كلامه هو ما فهم ان غرضه

ذلك جزئية الوحدة وان تسامح في التعبير والذي يشهد عليه بعد وضوحه في نفسه قوله وكما على نفي الاشتراط
لا المعنى والوحدة بين شيء وهو انه عند لو لم نجيء حكاية حال الوحدة في المقام بل الحصر على جريه وتوقيفية الاوضاع
وعدم ثبوت الرخصة في هذا الاستعمال لكان اقرب الى السداد في اثبات الامتناع بعد ما عرفت من عدم وجوب
مراعاة الاوصاف الموجودة حال الوضع بل دليلنا على الامتناع هو ذلك الحكم على ما سيأتي وما نقل من الائمة
الاعلام نظرا الى الفرق بين الوحدة وغيرها من الاوصاف جزاف واعتساف هذا كله هو الكلام في وضع
المفرد واما التثنية والجمع فمحل الخلاف فيهما انهما موضوعان بالوضع النوعي لافادة التعدد من جهة واحدة فانا
موضوعة لافادة الاثنينية من طبيعة واحدة ولو كان التعدد جامعين كقولنا عينان وان كان من الجنسين
افتشك والجمع موضوع لما فوق الاثنين من طبيعة واحدة ولو كان افرادها عما والذي يدل على ذلك بعد شهادة
الاستعمال التبادر من رجلين وضاربين وعينين وابنين ونحوها فردان من جهة الرجل ورجلان
من المتصف بالضاربية وفردان او افراد من العين ورجال او ابناء ونحوها ان لحوق العلامتين موضوع لاجل
الطبيعة بعينها كما تقتضيه الاشارة اليه وكل من العلامتين لافادة التعدد من مدخولها فيكون مفادها تعدد ما هو
من المدخول وهو المقصود واحتمال وضع العلامتين لمطلق التعدد ولو من جهتين مختلفتين وان الاتفاق
كاف كاصدر من المقاصد به من العلامة فيما ذكره صاحب الفصول والمفتاح ان في تطويله نقول عن الاوائل انه بناء بيان
عناه في عين الشمس وعين الميزان وغيرهما يدفعه عدم بابه عليه بوجه باب التغليب من تعقيد على اساس
الاستناد الى استقرائه على بعض الوجوه كون اقل مدلول التثنية اربعة والجمع اربعة او ستة على ما سبق اليه الاشارة
وتابعه ما افترض اصحابنا جماعة من علماء الادب فقالوا ولو لم يخرج الزيدين والزيدين الى علي فان قلت لا شبهة في ان معنا
العلامتين هو التعدد في الجملة كما هو مسلم عندنا وعندكم وان ما اتفقنا في ان مفاد العلامتين هو التعدد كما نقول
التعدد الخاص كما تقولون فقد اجمعنا على اصل المعنى الى ان فعليكم بدليل التخصيص قلت لا نسلم الاجماع على اصل
المعنى لانا انما نقول بان مفادها مقتضى البناء وغيره هو التعدد الخاص فيكون حقيقة في جمع الى غيره ومجازا في

الحقيقة في غير

الحقيقة في غير الاثبات واذا ثبت ذلك امكن ان يقال قد اجمعنا على الحقيقة في صورة ارادة فردين او افراد
من جهة واحدة وخالفنا في الحقيقة والمجازية في ارادة الافراد من ماهيات فالحاجة الى الاثبات من ادعى
الحقيقة في ذلك فان قيل قد ذهب ان الامر كما ذكرت لكنه ما صنع باستعمال الابوين في الاب والام في قوله
سبحانه ولابويه لكل واحد منهما السدس او في الاب والجد كما في قوله ورفع ابويه على العرش على بعض الوجوه
والبحرين في بحر الملح والعذب في قوله مرج البحرين يلتقيان على بعض الوجوه وكذلك استعمال القمرين في الشمس
والقمر والعمرين في ابي بكر وعمر وهكذا اهل تقولون في جميع ذلك بالمجازية قلت نعم فان المجاز وان كان
على خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد اقمنا الدليل على الحقيقة في التعدد الخاص
فيحمل المذكورات على المجاز ومن هنا جوابان جميع باب التغليب من المجاز هنا على الا انه يمكن القول
بالحقيقة الادعائية في باب التنزيل والتصرف في المعنا الذي جعله السكاكي في الاستعارة لو قلنا بحقيقيته
اللفظ على تقديره كالتخيلي من قوة لاجله على ان التغليب ليس من باب التنزيل في شيء بل هو من باب الحقيقة
والمجاز فلا سبيل الى الاعتراض المذكور بما عن بعضهم وجهه ثم ينبغي هنا اشكال وهو ان هذه الاستعمالات
دالة على اصل جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا في المطلب الاصح على الاطلاق ولو كان
كما هو المختار ولهذا سيأتي الجواب عنه في المسئلة الاتية ان شاء الله ومن العجب ما صدر من الفاضل الى انه حصر
في باب التغليب الحقيقة لا الاستعمالات المذكورة تارة بناء على عدم الاشتراط الاتفاق في اللفظ والمعنى
ومجازيتها اخرى بناء على عدم كفاية الاتفاق اللفظي في التثنية ان الاثنين ان يرادا بلفظ واحد اكثر من
معنى واحد فان الاطلاق الممنوع هناك بناء على ذهابه الى الجواز في هذا الباب وتقييده ذلك الاطلاق المنع
على سبيل الحقيقة اذ لم لكن في غير التثنية والجمع لا يخلو من تحمل بعيد عدم الدليل على التقييد اللهم الا ان يحمل
اصل صدور الكلامين المتناقضين منه في ترتيبه فاذا ذلك وقد يتخيل من باب الاعتبار المختار انه على تقدير
كفاية الاتفاق في اللفظ في التثنية والجمع يلزم الاشتراك في نحو عينين وامثاله انا جوزنا استعمالهما

حقيقة في فردين او افراد من جهتين وتكرر الافتقار الى القرينة لان اللازم اقامة قرينة على ان المراد بالمادة هو كذا مثلا لا ماهية وقرينة اخرى على ان التثنية والجمع النوعيين او الانواع لا للفردين او الافراد من جهة ولا يخفى انه كذلك
فلان مقابل بكفاية اللفظ فيها انا نقول بوضع العلامتين لافادة اصل التعدد من المسمى سواء اريد فردان
او افراد من جهة واحدة او نوعان او انواع من جهتين او ماهيات مختلفة ولا نقول بوضعها اشارة لهذا او ذاك الى
حتى يلزم الاشتراك المفتقر الى تكثر القرائن فيها اللهم الا ان يقال يكفي قرينة على اشتراك البين لطباق القرينتين على
حقيقتها في صورة التعدد المتماثل في غيره من باب الحذف بالجامع الجمع عليه فلو كان مع ذلك حقيقة في المعنى الاخر لزم
الاشتراك لكنك قد عرفت انه انتفى واما ثانيا فلانا نقول انا نسلم لزوم الاشتراك لا يلزم تكثر الاحتياج الى
القرينة لوضوح حصول المقصود على تقدير قيام قرينة واحدة على ان المراد المذهب المادة او جامع الماهية
ومنع حصول قرينة واحدة لافادة ذلك على جواز نفي القول كما لا يخفى واما ثالثا فلان الالزام بما ذكر بالاقتصار
انما يات عليه بجهة بينة ويمكن ان يقال باحالة الامر في ذلك الى الوضوح اذ لم يلزم احد الى الان بافتقار الشرط
الى قرينتين بل صرحوا بكفاية القرينة الواحدة المعينة الا ان يتنزل التصريح المذكور على المفرد المشترك او يكون من
القائلين باشتراط الاتفاق المعنوي فيها ايضا او يكون من المانعين لجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى الاهم
ادعاء او على الحقيقة مع تامل وتعدد وكشف الحقيقة من الشق الاخر في المقصود كما ياتي من غير فرق في تعدد الشق
المذكور على تقدير ارادة الاطلاق بين القول بكفاية الاتفاق اللفظي فيهما والقول باشتراط الاتفاق المعنوي
ايضا لوضوح عدم استلزام حقيقتهما في ارادة نوعين او انواع كما هو قضية القول الاول المجاز استعمالها
في ذلك بعد توقفه الاستعمال كما ان مجازيتهما فيما ذكر كما هو لازم المذهب الثاني لا تقتضي صحة الملازمة في ذلك
بعد عدم وجود شاهد في اللغة واما ثانيا فلا نخصص احتياج الاكثر الى القرائن على حقيقة الاستعمال المذكور
فيها كما هو بعض كلام ما في الوجه لان لزوم ذلك على تسليم وجود على تقدير المجازية ايضا لانه يحتاج الى
قرينة تدل على ان المراد بالمعنى فيهما ما هو وقرينة اخرى على ان المراد هو نوعان او الانواع لا الفردان او

او الافراد من جهة واحدة فان وجود قرينة واحدة على ان المراد ليس هو المعنى الحقيقي لا يكفي بعد تكثر المجازات بل يحتاج
الى اخرى تعين من بينها المراد وبعبارة اوضح ان قيام القرينة على ان المعنى هو ملاحظة بعض الفردان من جهة الذهب
مثلا مالا فائدة فيه بالاضافة الى الحمل على ارادة الباصرة والباصرة بعد احتمال غيرهما من الانواع كالميزان والشمس مثلا
لا يقال على تقديرها المجازية يكفي قرينة واحدة على ان المراد هو الباصرة والنابعة او هو مع اخرى من غير حاجة الى ابدال
نفي ارادة الفردين او الافراد من باصرة مثلا اذ نقول كذلك اذا قلنا وهذا الاعتراض يبنى على ارجاع المعاني الى اشتراك الالفاظ
فالقرينة الواحدة كافية على القول بالحقيقة ايضا كما انها في الاعتراض ثان واما خامسا فلان ما ذكره يشبه ان يكون
من باب اثبات الوضع بالترجيح العقلي ولا يخلو من نظر وان لا يخلو عن نظر كما هو ظاهر على ما تقرر الى انه قد عرفت
ان مادة المفرد موضوعة لاصل الطبيعة حال تعريها عن جميع اللواحق المعهودة اعلم ايضا انها لو وقعت في حيز النفي
او النهي او الاستفهام المراد به النفي تفيد العموم كما يدل عليه بعد شهادة الاستعمال انسباق العموم من قولنا ما جاءني
احد او لا تضرب احدا او هل رايت مثله ونحو ذلك من غير اشكال في ذلك في الجملة ولا في ان المعنى انما هو افراد المدخول
لا افراد المسمى به من غير فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع الا ان المنفي فيها كل اثنين اثنين وكل جماعة جماعة
وفي المفرد كل فرد فرد وبعبارة اجمع المنفي في الجميع كل فرد فرد الا ان الفرد في التثنية والجمع كل اثنين وكل جماعة
جماعة ولا في ان ارادة النفي الانفصالي بعد من نفي مسمى ما دخلت عليه ولا فرق بين المفرد المنون بتنوين التمكين او
التنكير وعدم كونه منونا نحو لا رجل بالفتح وما جاءني رجل او اضرب رجلا بعينه او لو كان طبعه نعم او نفرق قلنا
بل رجلان الى نحو المثال الثالث يكون قرينة لارادة نوع وحدة من غير استيراد المجازية في اللفظ اصلا كما لا يخفى على تامل
حقيقة ثم ان ما ذكرنا من انسباق العموم في الجمع المحلى باللام بالنسبة الى المجازات انما هو بنا على الوضع اللغوي كما قرر والا
فلا فرق في نظر العرف بين عموم المفرد الواقع في خبر النفي وبين عموم الجمع على الاطلاق في ارادة كل فرد الاستغراق الحقيقي
من قبيل اكرم العلماء او لا تكرم الفساق ونحو ذلك والظاهر ان هذا حقيقة عرفية لا مجاز كما ظنه بعض من لا تدقيق له من
غير فرق في ذلك بين ان يراد عموم السلب او سلب العموم فان اللفظ حقيقة على كل منهما انما على الاول نظرا الى ان ذلك

فلان سلب العموم لا يوجب سلب الاستعمال في العموم بل يتحقق وجوده بل الاعتقاد مع علمه ضرورة استحالة صدق السلب
مع عدم المسلوب واما الجمع المنكر والتثنية فالظاهر بقاؤهما على المعنى اللغوي في عدم العموم في الاثبات ولحاق دفعا
دباه في النفي بالاضافة الى كل فردين فردين او جماعة جماعة ويتعلق بالمقام ابحاث لا باس بها اجمالا وتعدادها الاول
في العموم والخصوص انه ربما يتوهم ان التنبيه عليه وهوان الاشهر كالاصح في ان النكرة الواقعة في سياق النفي موضوعة
للعموم وحقيقة فيه كما يشهد بذلك عدم ابائها عن تاكيد العموم بل تصريح جماعة بوضعها له لكن التحقيق انها
ليست موضوعة للعموم ولا مستعملة فيه بل لم تستعمل الا فيما استعملت فيه في الايجاب بمحض فرد كما ان الجهة غاية الامر الا
ان نفي هذا المعنى يستلزم عقلا نفي الحكم عن كل الافراد ضرورة استحالة صدق ما ضربت احدا مثلا اذا ضربت اثنين
او اكثر بعد وضوح صدق ضربت احدا لا امتناع اجتماع السلب الكلي مع الايجاب الجزئي فيتوقف صدق نفي ضرب احد
على انتفاء الضرب عن كل احد والذي يشهد على ذلك ان المتبادر من النكرة الواقعة في حيز النفي هو المعنى المستفاد
من الاثبات فيلزم من نفيها عقلا نفي جميع الافراد لوضوح ان احدا مثلا لم يوضع لمفهوم مشروط بعدم وجود
عدد اخر معه حتى يكون نفيها في مقابله اثباتا لعددها من الاثنين او الثلاثة مثلا ويصدق ما ضربت احدا فيما اذا
ضربت اثنين او اكثر ولا يكون صدق نفي ضرب احد موقوفا على انتفاء الضرب عن كل احد بل على انتفائه عن واحد
بل الوضع لهذه المرتبة الخاصة المخصصة في ضمن ما في جهاتها من مراتب الاعداد كالاثنين والثلاثة فانه لا منافات
بين انضمام جملة الثلاثة من حيث المجموع بهذا الاسم وبين تسمية جزئها الذي هو الواحد مثلا باسم الوحدة ونية
نظر فيها دل عليه بعض اهل العصر من ان وضع الاعداد بازائها مشروط بعدم انضمام المرتبة العليا او بجعل مرتبة فيها
حصل بازائها لفظ خاص من غير تشمل المراتب بعضها في نفي وجه الفساد اما اولا فلان دعوى الاشتراط المذكور
في القسم الجامعة واما ثانيا فلا يثبت له على جهة مفهوم الالقاب على الاطلاق او جهة مفهوم الاعداد وهما كما ترى
واما ثالثا فلا يستلزم عدم افادة المثال المذكور العموم لا وضعا لا بعرفون ولا عقلا لانتفاء ضرورة الاجتماع
مع نفي الضرب الواقع على الاصل في مقابلة الاثنين والثلاثة مثلا وظاهر ان انكار ذلك لا ينبغي من الداخل في الفن

ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان مراتب الاعداد لا تتداخل بعضها في بعض حيث انه لا يطلق على الثلاثة انها اثنان
وزيادة وعلى الاربعة انها ثلاثة مع زيادة وهكذا كما لا يطلق على الاثنين انها ثلاثة مع نقيصة وهكذا بل كل
لفظ عين بازاء مرتبة معينة وان صدق على بعض اجزاء كل مرتبة اسم اخرى تحقيقا ما عدا الواحد الذي لا بد
ان منه فيكون مقصوده من دعوى الاشتراط هو هذا المعنى لان المرتبة السفلى غير موجودة في المرتبة العليا
حتى يندفع الاعتراضات الثلاث بحذافيرها فاذا علمت هذا الامر فقد يكون لك ان ما ذكرت في نفي كون
النكرة الثابتة للنفي موضوعة للعموم انما هو لم يكن لها في خصوص هذا الموضع وضع ولكن كونه بل موضوعة
في العموم ويكون كلام المقوم منزلا على ذلك فكيف مع ان هذا الوضع لا دليل عليه بل لا نعرف على صحته نقطع
بعدمه لوضوح ان الوضع المتكون للالفاظ المفردة من حيث هي لا ينبغي ان المركبات لا وضع لها سوى وضع
مفرداتها واداة كما ان انكار الوضع فيها في غاية القوة بل يجب عدم تحقق الوضع لها حال تركيبها لوضوح ان تركيبها
انما هو بعد الوضع الذي قالوا بان الغرض منه التركيب لافادة المعاني فلو كان الوضع ايضا بعد التركيب لزم الدور المحال
فان قلت لا اشكال في استفادة العموم من النكرة المنفية ولا في عدم الخروج عما يقتضيه وضع المفردات والهيئة
التركيبية وهل هذا الا دلالتها على العموم وضعا قلت ان اردت استفادة العموم من نفس النكرة وكونها موضوعة
بانفرادها للعموم ولو في خصوص المحل فقد عرفت فساده وان اردت استفادته منها بانضمام اداة النفي فان اريد
من الانضمام كون الاداة جزء للدال ويكون العموم مدلول المطابقي فهو ايضا عجيب الضعف من باب التعبير بالمركب
كونها موجبة لحدوث العموم في نفي النكرة فيدفعه ان دلالة المطابق على العموم ممتنع كونها عموما ولا بيان
وضع النكرة بانفرادها للعموم كما هو المدعى مع ان من الواضح عدم مدخلية الاداة في الدلالة الوضعية على العموم
لا جزءا ولا سببا بل لا يعقل احداث اللفظ معنى في اخر لا مع زوال معناه الاول ولا مع بقائه ولا مع
من اصله العدم قابلية شيء من ذلك فطعا الركيف يعقل الحقيقة المدعاة بعد فرض القابلية لذلك بعد وضع
اختصاصها بالتعيين الذي هو فعل الواضع او التعين الذي هو معلول كثرة الاستعمال المسبب عن الحقيقة بناء

على انتفاء الحمل على المجاز عنها ومن ذلك يظهر الاشتباه في الترتيب في هذا الترتيب وان اردت استفادة العموم من النكرة
الواقعة في حيز النفي استنادا الى استلزام نفي الماهية نفي جميع الافراد فهذا هو المختار من كون العموم عقليا
لا من المدعى الذي هو الوضع للعموم ولا يخفى ان العموم العقلي لا يوجب تجوزا في مفردات الكلام ولا في
هيئته بعد وضوح استعمال المعاني في معانيها الحقيقية كما لا يخفى على الممارس بقواعد الاستعمال الرابعة في
ان الاستعمال المذكور على الجواز هل هو حقيقة كما يظهر من جماعة او مجاز كما عن اخرين الحق هو الاول لوضوح انه لم
يقع الا في الموضوع له غاية الامر تعدد الموضوع له والارادة وهو لا ينافي الحقيقة بعد عدم استلزامه عدم
الاستعمال في الموضوع له وكون الاستعمال واحدا لا يوجب منع الحقيقة بعد فرض انحلاله الى استعمالات متعددة
حسب تعدد المعاني المرادة كما هو محل النزاع كما ان الاستعمالات المتعددة في الحقيقة عن انضمام غيرها لا تنافي
ربما يوصف الحقيقة نعم ارادة باقي المعاني انما يعقب في منع اصل الاستعمال حيث لم يصل … من اللغة …
هنا بعد فرض عدم المنع ولعل غرض القائلين بالتجوز مبني على البناء على الوحدة باحد الوجوه المذكورة بانها
وربما يفصل بين المفرد فالمجازية والتثنية والجمع فالحقيقة او بين الاثبات فالمجازية والنفي فالحقيقة
وستقف على ترجيحها ثم ان الاستعمال المذكور على تقدير جوازه هل يحتاج الى القرينة او ان اللفظ
يحمل من دون حاجة اليها وجهان المختار هو ان اصل الاستعمال يقتضيه وان لم يحتج الى القرينة لوضوح
عدم توقف انصراف احد وصفيه عليها بعد تحقق … الدال فيها من الاستعمال في الموضوع له او في غيره وان
افتقر الى التعويل عليها في الثاني كما صدر عن جماعة غير سديد كما لو لم يثبت على الاستعمال … والجميع
على تامل في الاخير لمنع عدم الصحة مع عدم القرينة على الاطلاق كما ينبئ عنه عدم كون المقام محل الحاجة في بعض
الاستعمالات المجازية الا انه من الواضح ان المقام لو كان محل الحاجة يجب نصب القرينة كما يدل عليه قبح …
ظاهرا كقبح صدور … الحكم واستلزام الاغراء او التكليف بالاطلاق … وعلى هذا فالتحقيق انه
ان كان المقام مقام حاجة وجب نصب القرينة وان لم يجب او لم يكن محل الحاجة فهل يحمل على الكل الاجمال

بل …

البيان بيان ارادة او علما ان بعض فروع ما وجه التخيير في الحمل لان ترك القرينة مع بقاء التكليف يقضي به …
بسقوط التكليف لزم التكليف بالمجمل على تقدير بقائه او يرجع الى الاصول المختلفة باختلاف المقامات
فيتوقف الان باقي وقت الحاجة على نصب القرينة ويعمل بالاجمال … وعدم ما يوجب الحمل على شيء …
يرجع الى الاصول … وجوه اقواها الاخير بل هو المتعين لما ذكر ولعل الوجوه المذكورة جرت في الفرض الاول ايضا
ادلها ايضا صحة ما اشرنا اليه من تعليلها على ارادة الافهام والتكليف على الحال … من عدم … الفرض
الثاني معلومية الجهة كل من تعليل الاولين منها من معلومية الوضوح … كل منها مع … الاخير …
منها مطلقا … في الجملة الا ان الاوجه منها اولها لان المسألة على هذا من جزئيات مسألة البراءة او الاشتغال
والاول هو الارجح وان كان الثاني هو الاحوط على ما قرر … في بابه الخامسة في ذكر جملة من الثمرات
فمنها ما اشار اليه بعض افاضل العصر من غلطية الاستعمال على المنع وصحته على الجواز وفيه اولا ان غلطية
على المنع والجواز في المسألة ليس من فروعها وثانيا ان المعهود منهم ذكر الثمرات النافعة في مقام العمل دون
المذكور من هذا القبيل الا ان يكون الغرض ذكر مطلق الثمرة ولو كانت علمية فيسقط الثاني ويراد من الصحة
والغلط ما يترتب عليهما من الاحكام الشرعية فيسقط الاول لكنه مع ما فيه من التكلف بعضه اولا مراجعة
كلامه في عدم ارادة ما ذكر في التوجيه لدفع الاعتراض الاول وثالثا ان الجمع بين مقتضى التوجيه … لا يمكن
اذ مقتضى اولها سقوط ثاني الاعتراضين ومقتضى ثانيها سقوط اولها وما يحتمل من انه اما ذكرنا على …
الجواز صحة والمنع مع غلطية ولكن ذلك بل الصحة والغلطية لازمتان للجواز والمنع …
لما تقرر في علمه من ان النسبة بين الاشياء من حيث المفهوم محصورة في الاربع وان النسب الاربع انما …
بينها من حيث الصدق فلا تنافي بين ما ذكرناه في دعوى الحصر وما ذكره البرهانيين من النسب الاربع …
دعوى الحصر ان غرضنا التسوية بحسب الصدق وكيف يعقل كون احد المتباينين لازما للاخر …
المتحمل من ارادة اللازم بحسب الصدق حتى يجتمع مع تقليل بطلان العينية …

التسوية بحسب الصدق … نعم لو كان غرض البعض المذكور هو الملازمة بحسب الصدق حتى يجتمع مع تقليل بطلان العينية
كان لاحتمال كون الثمرة المذكورة ثمرة علمية وجه وان لا يخلو عن بعض ما اشرنا اليه ومنها ما في تمهيد القواعد انه اذا
قال السيد لعبده ان رأيت عينا فانت حر … فانه ينعتق بما يراه من العيون ولا يشترط رؤية الجميع
على عدم حمله على جميع معانيه وعلى وجوب الحمل يتجه عدم الانعتاق بدون رؤية جميع معانيها وعلى الاول لو دلت قرينة
على ارادة بعضها او صرفت من بعض تعلق الحكم به او بغيره وفيه نظر لان الحكم بالانعتاق على تقدير عدم الحمل على
الجميع لو اريد بالعين في المثال المطلق عليه هذا اللفظ او مفهوم احد المعاني على ما يراه …
… الحقيقة بعد عدم الحمل على الكل هو الحمل على الحقيقة فان الحمل على ارادة المسمى بالعين او مفهوم احد المعاني
مصير الى ارتكاب المجاز من دون ما يدل عليه … اذ بعد الحمل على الحقيقة لا يمكن الحكم بالانعتاق لان …
الدلالة … الموضوع له هو ذلك … ان الحكم بالانعتاق … ما اراده …
الحقيقي وحيث ان المراد غير معلوم لنا لا جرم لا يمكن الحكم بالانعتاق كيف والاحكام الشرعية تابعة للعناوين
بل قضية الاصل عدم الانعتاق ايضا نعم لو ثبت بعد عدم الحمل على الكل ان المراد من العين … احد
المعنيين من المسمى بالعين ومفهوم احدها اما بدعوى الانصراف العرفي او لوجود ما يدل على ارادته صح الحكم
بالانعتاق على القول بالمنع لكنه مع منع الانصراف وكون الكلام فيما فقد فيه القرينة يخرج الحكم المذكور عن
… دائر مدار ثبوت ارادة احد هذين فيكون من ثمرات ذلك لا من ثمرات عدم الحمل على الكل …
ثم ان قضية … وعلى الاول … ان حكمه بالانعتاق على الاول … لاجل ارادة احد المعنيين
فتفريع الانعتاق على عدم الحمل على الكل بعد وضوح توقفه على ارادة احد هذين غريب …
هذه العبارة عدم اعتبار ارادة احد المعنيين الا بالقرينة مع ان الافتقار اليها بعد بداهة عدم كون شيء منها
من المعاني الحقيقية واضح ومنها ما اذا حلف ان لا يشتري … الجواز لا يحنث الا بشراء كل من …
والشراء وعلى القول بالعدم يتحقق الحنث بايقاع احدهما … الكلام … دار ان تحقق الحنث …

…

القول بعدم الجواز يكون دائرا مدار ايقاع خصوص ما قصده والمفروض عدم معلوميته كما هو قضية اجمال اللفظ
على الخصوصية بل مقتضى الاصل … العدم مع قطع النظر عن … تخصيص العنوان الخاص الذي …
الحلف … القرينة على التعيين خروج عن الفرض وهكذا الكلام فيما اذا حلف ان لا ينظر الى عين ولا …
ونحو ذلك … بالاشارة اليه ومنها ما … في التمهيد ايضا من انه اذا وقف على الموالي وله من …
… على حملها … كذا على القول بالجميع وعلى عدمه يبطل … الا
مع قيام قرينة على الحكم ارادة احدهما او هما ويحتمل صرفه الى الموالي من اعلى بقرينة …
… غالبا … ببطلان الحكم بالبطلان على تقدير عدم الحمل عليهما لان المراد …
عدم تحقق … فيكون … الا ان الغرض … النقل الذي ذكره … بل
يدل على تحققه كما لا يخفى بل لا يبعد الاستثناء المذكور … عدم تحققه مع احتمال
الصرف الى الاعلون المعتقين للواقف بالكسر والى الادنين المعتقين بالفتح بل لا يخفى ان مادة البطلان
تستلزم التحقق فكيف يجعل كناية عن عدمه بل الاولى ان يكون مراده من البطلان ذلك وان كان …
الانعدام … الوقفية بعد وجوده فتبصر مع ما يرد … من الاعتراضات عدم اختصاص البطلان …
المعنى بعدم الحمل على المعاني لتحققه على التقدير الاول ايضا ضرورة عدم بقاء … بعد … الكلام …
… في جميع الاشارات والاعتبارات بعد تحقق الكلام وان كان المراد به ان الاثر …
المذكور بالعدم في عدم الاثر … الى الصرف الموقوف على الموالي من اعلى والموالي من اسفل …
… ارادة الجميع في مثله عرفا وان … بوجوب الحمل على الكل … من جماعة من الفقهاء …
في الشرائع والعلامة في الارشاد … المطلق القول بالصرف الى الاعلين والادنين …
بالقول بحمل المشترك على جميع معانيه وان … الكلام … الظهور …
اليه … واقع على خلاف التحقيق او … الدليل الشرعي … احتمال كون الوقف

ايصال النفع لمواليه الاعلون والادنون لمكافاة الادنى وافتقار الاعلين لا يجدي في الحمل على ارادتهما بعد
وضوح انحصار فائدته على تقدير التسليم وجود ما يصلح لذلك وان هو من ثبوتنا الحمل عليهما التي توقف على وجود
القرينة ووضوح التعويل عليها اذ من المعلوم عدم معلومية التعويل الحمل عليهما واحتمال هذه دون غيرها فتأمله
فالتحقيق ان الحكم بالبطلان تحقيقا للمبنى الغريم على القول الثاني في محله مردود باحتمال المراد الذي اراد المخبر عنه
في كلام بلا مزية الا هو عدم العلم بالمصرف فيكون الثمرة المذكورة الراجعة على هذا الحمل عليهما على القول
الاول الى المتوقف صحته على تقدير تسليم اقتضاء القول الاول الحمل عليهما لكنه منتقض على منع اقتضائه لذلك
على الاطلاق وان كان المراد كون الوقف المذكور بشرط الاطلاق خبر فقد وضح صحة سماع التفسير
بارادة الاعلون بالخصوص او الادنون يحمل على ما فسره لانه لا يعلم الا من قبله كما في الاقارب والوصايا
خبر فقد وضح صحة سماع التفسير بارادة الاعلون بالخصوص او الادنون يحمل على ما فسره لانه لا يعلم الا من
قبله كما في الاقارب والوصايا وغيرها هذا مبنيا على الاغماض عن اقتضاء جواز الاستعمال الحمل عليها والا فيتحول
ان جواز ذلك لا يلازم الحمل عليها ما لم ينضم الى ذلك وجود القرينة الدالة على ارادة المعاني لوضوح عدم
صلوح اصل الجواز بمجرده لاثبات ذلك ودون وجود القرينة خروج عن الغرض نعم لو قلنا بمقالة الشافعي
دعوى الظهور فالمتجه حال التجرد عنها كان الحمل عليها في المقام على القول بالجواز وجه الا ان الثمرة حينئذ تكون
مجهولة بين قول الشافعي وغيره ولا تكون من ثمرات اصل الجواز وعدمه كما هو المدعى هذا اللهم الا ان يريد بيان
الثمرة في الجملة وهو كما ترى ومنها ما ذكره ايضا من انه وهو بظاهر ان الكتابة لا تستحب الا في عبد يرى كسبه لانه
لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والخير يطلق على المال والعمل الصالح كقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وعلى
المال كقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقوله ان ترك خيرا الوصية فمن حمل المشترك على معنييه يحمل عليهما وعلى
عدم تحمل الاكتفاء باحدهما الصدق الخبر والدق اعتبارهما معا للتفسير بهما حاني صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال ان اذا تذكر ما ذكرنا فساقه ... توقف على انها واحتمال الاكتفاء باحدهما على تقدير عدم الحمل عليهما

الصدق الخبر

الصدق الخبر بعد لعدم سيومه حزوزة ان الفرض انه كان صدق الخبر بالمعنى الاول بالخصوص او بالمعنى الثاني كذلك فلا
يخفى عدم امكان ارادة هذا المعنى فيصدق جزم عدم انضباح الدلالة حضور بعدهما وعدم قرينة على ايقاعه كما هو
المفروض ظاهرا وبيان ذلك عبارة وان كان بصدق اصل الخبر وجهة المتحقق في ضمن العمل الصالح والمال فلا ربط له بما
كون اللفظ من المشترك المعنوي والكلام في اللفظي ثم انه يمكن ان يمنع كون لفظ الخير مما اشترك لفظا بين المعنيين
المذكورين وان كان هو ظاهر القاموس بل ظاهره اولا بالرغبة كل ما يرغب فيه كالمال والعمل والحسنات
المتبادر من هذه اللفظة ظاهرا بالرغبة وهذا اللفظ قد يشترك بين المعنيين ويمكن ارجاع ما في القاموس اليه
كما هو مشهور ذكره المال اشباه وعلى طرائق العطف فانه من قبيل ارادة كونه من افراد ما يرغب فيه لا كونه موضوعا مستقلا
لكن يبقى الاشكال لو وجد ان نفسه بالمعنيين خاصة صريح او كالصريح في كونه مشتركا لفظيا بينهما وضعه مستقلا
فيها وهو بعدم دعوى الاشتراك المعنوي كما ذكرنا ودعوى منع جواز استعماله في اكثر من معنى على تقدير الاشتراك
كما سنذكر اللهم الا ان يقال بعد التامل في الاخبار الواردة في الكتابة ان المتبادر من الخير الوارد في تفسير الخير في
الاية كونه مشتركا معنويا من غير ظهور فيما اشتراكه لفظا فضلا عن دعوى ظهوره في ذلك فانه عليه السلام قال في
سؤال الراوي عن الاية المذكورة ان الخير ان يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويكون
عمل يكتسب به ويكون له حرفة وان لم يظهر يكن ظاهرا فيما ذكرنا فلا اقل من اجماله فان الخير الذي
المذكور على ما في الفقيه روي عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام لا يصح اجراء الا مع ارادة
تفسير الخير فيها بالامرين ولعله قد اطلع على رواية اخرى عن الحلبي في كتاب بعض الاصحاب ومنها ما ذكره
فيها ايضا من ان الشفق يطلق على الاحمر والاصفر وورد انه عليه السلام صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق فان كان
الشفق مشتركا وحملناه عليهما لم يدخل الا بالثاني وان كان على الاول وقت حصل ما ذكره من الحمرة على
المعنيين وساق حمل عليهما ايضا على الاكتفاء باحدهما او عدم ارادة العموم فيكتفي بالاحمر الصحيح عند
ذلك لو روده مفسرا به في اخبار كثيرة وبه يظهر ايضا عدم قيام وقت الحرب الى سقوط الشفق

... على ما هو المحقق عند المتاخرين فيصدق عليها انها ما وضع لمعنيين فصاعدا بوضعين فصاعدا كلمة عين
تعدد الموضوع له في حصول الاشتراك وعدم اشتراط تعدد الوضع ايضا ولو سلم فتعدد الوضع حاصل هنا
ضمنا العدم هو دليل على اشتراط تعدده اذ لا نقول مع ان الثاني كون الموصولات كذلك
كما لا ذكر في محله في بابه ... وان هذا الاعتراض به شهيد ثاني كما بان في وجه لانه جهة
الاشتراك ان جعلها من باب الاشتراك خلاف ما اطبقت عليه كلمة القوم وان تحمله بعض اهل العصر على ما في كتبه
ولعل المقام يحتاج الى التامل وتامل ومنها ما يمكن استخراجها بانها من الثمرات المذكورة مع الجواب عنها
كالمشتركات الواقعة في باب الوصايا والاقارير والبيوع والنكاح والمزارعة والمساقاة والهبة ونحوها
وغيرها من ابواب الفقه والتحقيق ان يقال لا ثمرة يعتد بها لهذه المسألة العلمية بين القول بالجواز والقول
بالمنع لو خلينا وطبعها ولا يترتب ثمرة من حيث وقوع الاستعمال في الخارج بزعم المجوز اذا لم يكن هناك قرينة ولا
ادعى المجوز ظهور اللفظ في الكل مع فقدها ايضا والثمرة بين القول بالجواز مع الوقوع ودعوى الظهور
وبين القول بالمنع فكثيرة فان اللفظ على الاول يحمل على الكل في الابواب المذكورة وعلى الثاني يتوقف في الحمل
على احد المعاني على القرينة ولعل من نصب الثمرات السابقة جعلها من ثمرات هذين القولين كما لا يخفى وفي
كلامه ايماء وان كان كلامه في صدر المسألة ايماء عن ذلك فيذكر اذا عرفت ذلك فقول الفاضل في
جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى والاطلاق واما مع تعدد الارادة على الاقوال المذكورة في الجواز ... في
النهاية السيد المرتضى قده والشافعي والقاضي ابي بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار احمد وعليه جمع من
الفضل العصر على انها المنع كذلك تبعه فيها الغزالي وابو هاشم والبصري ابو عبد الله والبصري ابو الحسين البصري والكرخي وفخر
الدين الرازي وعليه ايضا جماعة من اصحابنا المتاخرين بل العامة وهو المختار عندنا ايضا تبعا لتحقق التفصيل في
المفرد فجوزه مجازا وفي التثنية والجمع يجوز حقيقة وذهب الشيخ كما يظهر التفصيل في الاثبات فلا
النفي فنقل عن البعض المانعين ولم نقف على قائل بالخصوص منها الا ما ذكره بعضهم من دون تعيين

فانه يشبه الكلمة المفردة حال الاشتراك وترجيح بالغلبة ايضا وهو بمعناه وهما يدلان على ان المراد الاحمر انتهى في
فتقول الانضمام الاشتراك اللفظي المذكور بين الاحمر والاصفر بل هو حقيقة في خصوص الاحمر كما قد يدل عليه تفسيره في كتب
من دون نقصه للاصفر من اصله ولو سلم الاشتراك فالحق ما ذكره في الشق الاول من الحكم بعدم دخول الوقت الا بزوالها
اما من تتبع على الحمل على المعنيين وهكذا ان القول بالجواز لا يلازم غلبة الاستعمال فيهما والكلام انما هو في غرات
اصل الجواز لا في غلبة الحمل فيهما كما ان ما ذكره في الشق الثاني من الاكتفاء بالاحمر توقفا على الاكتفاء باحدهما
صحته على وجود القرينة على ارادة الاحمر وظاهر وضع وجودها كما هو صريح احتجاجه على ذلك بالاخبار خروج عن
في المسألة كما عرفت الاشارة ومنها ما ذكره ايضا من ان من قال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فقد يحمل انه شامل للمستطيع بنفسه وبغيره وهو المغصوب اذا وجد من يحج عنه ووجه تناوله لهما ان الاية فعل
مقام فعل النفي مجاز نبني على الرواية والنحاة فيها ثلاثة اوجه احدها ان المصدر وهو حج مضاف الى المفعول
ومن هو والتقدير ان يحج المستطيع من الناس حج البيت والثاني انه بدل الا ان من شرطية وجزاؤها محذوف
والتقدير من استطاع اليه سبيلا فليفعل والثالث ان من بدل من الناس على انه بدل بعض من كل والتقدير
وعلى المستطيع من الناس حج البيت فعلى الاول يكون المحمل على الامرين حقيقيا عند الحنفية والمالكية والشافعي
والثاني لا يكون حقيقيا فيهما لان قوله حج البيت صادق على الحج بنفسه وبغيره والاول ان تناوله لهما من جهة
العموم والخصوص لا من جهة الاشتراك انتهى وهذا اغرب اذ ليس في الاية لفظ مشترك اصلا ودعوى كون
الحمل على الامرين من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز على الوجه الاول ومن باب استعمال المشترك في المعنيين
على التعريف كما ترى لفساد الامرين اذ لفظ من استطاع لم يستعمل الا في معناه الحقيقي الذي هو القدر المشترك
بين الامرين وتناوله لهما من باب تناول العام لافراده كما اشار اليه واوضح منه عدم جريان ما ذكره من تخريج
الاول ان تخرج ظهور ان احتمال التناول لا من جهة العموم بعد وضوح عدم كون كلمة من من الالفاظ المشتركة
مقطوع العدم لاحتمال كونها عبارة من الموصولات الموضوعة بالوضع العام لكل واحد واحد من الخصوصيات

على ما هو المحقق

قائله ثم ان المجوزين بين مطلق للجواز ومصرح بكونه مجازا ومقيد له بالحقيقة بعدم او في غير المفرد ومفرط مدع للظهور
في الكل مع فقد القرينة والحق على تقدير الجواز هو القول بالحقيقة ضرورة ان اللفظ لم يستعمل الا فيما وضع له ومجرد تعدد
الموضوع له وتعدد الارادة مما لا يضر بذلك بعد ظهور عدم اقتضائهما او احدهما لعدم الاستعمال في الموضوع له كما
ان وحدة الاستعمال لا تستلزم [illegible] ذلك بعد كون الاستعمال الواحد بمنزلة المتعدد بحسب تعدد المراد وقد تقدم
في المقدمة الرابعة تحقيق ذلك واما المانعون فمنهم من منعه اجتهادا اما لامر يرجع الى القصد او لامر يرجع الى
الوضع ومن منعه فقاهة ومن منعه اجتهادا وفقاهة بعد الترك الى المشاهدة والمختار هو المنع فقاهة لنا اولا
على المنع ان من المسلمات كون الاوضاع اللغوية من الامور التوقيفية كالاحكام الشرعية في لزوم التلقي من صاحبه
وليس معنى التوقيفية وجوب اتباع الواضع في نفس الاوضاع بان لا يتعدى الى غيرها بل اعم منه ومن وجوب متابعته
في كيفية الاستعمال كما يشهد به بعد وضوحه انهم يعدون مخالفة قواعد النحو اعرابا وابدالا ونقلا وقلبا
ووقفا ووصلا ونحوها لحنا فيعدونه في باب اللحن مع ظهور حصول الاتباع في اصل الوضع قطعا ومن المتيقن
لمن تتبع عدم ثبوت هذا النوع من الاستعمال بل الآحاد بوجه يعتد به ولا النثر ولا في الاثبات ولا في الانشاء ولا
الخطب ولا في القصائد ولا الاشعار [illegible] الوجود [illegible] كاحتمال صحته لغة مع ذلك كما ترى اذ مر ثانيا
ان احراز الصحة اللغوية يتوقف على العلم او الظن الاطمئناني بترخيص الواضع ولا سبيل اليه بعد انسداد طرقه التي
منها الاستعمال لعدم الاحتمال العقلي للاتصاف منه الا ان الكلام في الجواز والامتناع اللغويين دون العقليين
وقد تقدم منع [illegible] بعض [illegible] الظاهرة في الامتناع العقلي على كون الامتناع المتنازع فيه عقليا
فضلا عن [illegible] على اثبات كون الجواز كذلك [illegible] المقابلة [illegible] ائمة اثبات المنع العقلي
كون النزاع في المنع العقلي [illegible] الجواز العقلي من كون الكلام في الجواز العقلي ما سبق تحقيقه في المقدمة
الاولى ثم ان قضية الدليل المذكور عدم جواز الاستعمال المذكور لا حقيقة ولا مجازا لا في المفرد ولا في التثنية
والجمع لا في النفي ولا في الاثبات لشمول الكل [illegible] فساد المتفصلين الاتي

ثم البعض

ثم ان بعض من وافقنا في ذلك استظهر من هذا الدليل نشو المنع من اشتراط الواضع الوحدة في الاستعمال
قاصدا بذلك اثبات المنع اجتهادا وفيه منع واضح لاحتمال نشوه من علة اخرى لا نعلمها فالدليل المذكور لا يفيد
الا اثبات المنع فقاهة وظاهر ان مجرد عدم الثبوت يكفينا بعد الفحص التام وعدم الوجدان في الحكم بعدم الوجود في
امثال المقام من المسائل اللغوية وعدم منافاة ذلك لما تراه من اتفاقنا [illegible] في الدليل هنا ويجوز
في الدليل المذكور لكنها تثبت المنع كما لا يخفى ثم ان قضية توقيفية الاوضاع بالمعنى المذكور هو الاخذ بالقدر المتيقن
وهو الاقتصار [illegible] ما عدا هذا النوع من الاستعمال من الحقيقة والمجاز [illegible] في جميع موارد [illegible]
من جوازه حكم حقيقته مع [illegible] عدم ظهوره في الكل حال التجرد بوجوه الاول ان الموضوع له المستعمل فيه
كل واحد من المعاني مع اعتبار الوحدة [illegible] ولا عدم اعتبارها كما هو [illegible] في جميع الالفاظ
التي وضع اللفظ لها لا بشرط شيء واعتبار الوحدة باحد الوجهين والدليل على الدليل على عدم [illegible]
موجود فيكون الموضوع له هو ذات المعنى ولا ريب في تحققها حالتي الاجتماع والانفراد ومقتضى ذلك كون استعماله
المذكور حقيقة والجواب اولا المنع ودلالة الدليل على الحقيقة على تقدير ثبوت الاستعمال وهو وان [illegible]
الا انه خارج عن محل الكلام اذ المدعى اثبات الجواز على سبيل الحقيقة او الحقيقة على تقدير الجواز [illegible]
لا يخفى فان قلت لعله يثبت الجواز بالاصل اذ لا اشكال عقلا في امكان هذا الاستعمال قلت قد تقدم
هذا الكلام [illegible] الاعلام اذ النزاع في الجواز اللغوي اعم من العقلي ولا دلالة [illegible]
ان قضية الاحتجاج المذكور [illegible] ان يكون اقل مدلول التثنية اربعة واقل مدلول الجمع [illegible]
ستة ولا يلتزم به احد وثانيا بما يجاب من منع كون الموضوع له هو ذات المعنى لا بشرط بل الموضوع له هو المعنى
او المعنى بشرط الوحدة او حال الوحدة استنادا في الاول الى التبادر وفي الثالث الى لزوم اعتبار هذا الحال
فقد بما فيه من المقال الثاني ما نقل عن [illegible] من انه يجب اتباع العبارة وما به يكون عبارة عما هو عبارة
عنه فان منع احدهما من ارادة المعنيين المختلفين فهو والا فيقضى بجوازه ولا ينبغي ان يعتبر عنهما الا

الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون عبارة عن ذلك فهذا الاخير
لا تمانع اجتماع الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة واما اعتبار الارادة الواحدة فانا نمنع
ارادة المعنيين مما لا يرجع الى ما ان لا يكون العبارة مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز
ان يراد بها ما كان المتكلم بها مستعملا لها في اللغة واما اعتبار ما به يكون العبارة عبارة عما هو عبارة عنه من الارادة
والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين فوجود العبارة لا يمنع من اجتماع هاتين
الارادتين لانها لا يستحيل [illegible] يكونا ضدين ولا جاريين مجرى الضدين فيجب صحة وجود هاتين الارادتين
هو متعلق بالارادة الواحدة واما الذي يمنع منه فهو ان يريد بالعبارة المخصوصة الاقتصار [illegible]
وبعبارة اخرى لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد
بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا انتهى والجواب عنه اولا ان هذا الاحتجاج بطوله لا يفيد الا
اثبات جواز هذا الاستعمال عقلا وكونه حقيقة وقد عرفت خروج الجواز العقلي عن محل الجدال وانحصاره في
الترخيص اللغوي الغير اللازم للجواز العقلي وارادته تطويلا بلا فائدة مدخلية ما ورد العبارة وما به يكون العبارة
عبارة عما هي عبارة عنه من الارادة والكراهة في جواز الاستعمال المذكور لظهور مدخلية مراعاة كيفيات
الوضع والاستعمال في ذلك ايضا كما هو قضية توقيفيتها الجمع بينها وجود عدم استحالة ارادة معنيين مختلفين
في نفس حال عدم التكلم لا يقتضي جواز ارادتهما من اللفظ حال التكلم به بالمعنى المبحوث عنه الاترى ان عدم
استحالة الارادة لم يثبت في علم النحو [illegible] ضرب الفاعل ورفع المفعول ونحو ذلك حال عدم التكلم لا يجب
في جواز ما اردت حال التكلم بالكلام وثانيا ان الامكان العقلي اعم من الاستعمال الصحيح الذي يجب
الحقيقة المعقلية هو ذلك لا يجوز الجواز العقلي بناء على ما هو الظاهر من ارادة اثبات الحقيقة المعقلية [illegible]
الحقيقة على تقدير الاستعمال وان كانت سالمة عن الوجهين بناء على ما عرفت سابقا الا ان الكلام معه خارج
محل الكلام على ما مر وثالثا بما يجاب عنه ان اعتبار العبارة يمنع من الاستعمال المذكور بما استنادا الى الاخ

اما الاخ الثالث

انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل ولم يضعه للمجموع من حيث المجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة
فان المتكلم بالمشترك انما يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجموع مجازا فلا منازعة وان اراد الحقيقة فلما اللفظ حقيقة
في كل من المعنيين بخصوصه فان اراده فاللفظ لم يرد المجاز الى المجموع والا لزم ان يتضح انه حكى [illegible]
وحده فيريد له وحده ويريد له معا عن ريد [illegible] وفيه اولا انه ان اراد من قوله على سبيل البدل اعتباره
القيد في الوضع شرطا او شطرا فهو [illegible] وان اراد اعتباره في الاستعمال فبعد انه مصادرة لا دليل عليه فلا
نصار اليه وان اراد ان القدر المتيقن هو الاستعمال الافرادي رجع الى ما مر واليه وثانيا منع لزوم ان [illegible]
بعد فرض تعدد الارادة كما هو محل النزاع وسيأتي توضيحه عند ذكر ادلة المانعين الثالث ما نقل عن بعض من انه
قال ان [illegible] الانسان لغير الوجه [illegible] فيما و[illegible] ظاهر في ارادة كلا المعنيين من هذا الكلام فيكون الاستعمال
المذكور جائزا على وجه الحقيقة اما ثبوت الجواز فلوضوح اخصية الوقوع منه ومعلومية استلزام الخاص للعام واما ثبوت
الحقيقة فلو استعماله في الموضوع له ولا يمكن الاصدار لان من ائمة اللغة المعتبر كلامهم فيها اتفاقا والجواب
اما اولا فبان الظاهر من العبارة بيان اصل الاشتراك وانه قد يقال الوجه [illegible] في مقام [illegible] وقد يقال في مقام
الجز لا ان المعنيين اريدا منه في اطلاق واحد ولا اقل من احتماله ومنع دعوى ظهور خلافه فلا يتم الاستدلال
واما ثانيا فبانا لا نسلم اعتبار قوله بعد احتمال كونه عن اجتهاده اذ المعتبر هو نقلهم لا رأيهم فتأمل على ان هذا لا
على نقل الاستعمال المذكور من يعتبر قوله ولا دليل على اعتبار كلام الناقل وان قلنا باعتبار كلام المنقول عنه
الا ان الظاهر من العرف وكتب اللغة المعروفة عدم اشتراك العبارة المذكورة بل اختصاصها بالدعاء [illegible]
معلوم ذلك عن نظر لاستلزام المجازية في الحضارة والذوق لا يرضى بها الرابع انه لا شبهة في جواز ارادة
معنيين متضادين فضلا عن متخالفين ضاعف ذلك من شخص واحد في وقت واحد وكون اللفظ في كل منهما حقيقة على قانون
الوضع ومقتضى ذلك كونه ممكنا من شخص واحد في زمان واحد ايضا ضرورة عدم مدخلية الاشخاص ولا الازمنة
في الحقيقة والمجازية او الجواز وعدم الجواز والجواب عنه انه مجرد قياس في اللغة ولا ريب في بطلانه فيها مضافا

مع وجود الفارق من وجود المقتضي وعدم المانع في الاستعمال من شخص او من شخص واحد في زمانين القطع
بان جنوح المانع مثل دون الاستعمال من شخص واحد في زمان واحد لعدم العلم بالرخصة فالواجب هو التوقف فيه
لا الموافقة للاشخاص والازمنة في ذلك اذ لم نقل اصل الا ان ضبطه توقيفية الاوضاع وكيفيات الاستعمال
هو ذلك وجود اطلاق الاستعمال في معنيين على هذين القسمين نظرا الى عدم التوقف صدق تحقق الاعداد
الى اسلم بكيفيا بها الخاصة على اعتبار وجه بها او الظروف الواقعة هي فيها على تسليم الاتحاد في اثبات جوازه من
شخص واحد في زمان واحد وايماء هذه والا فيمكن منع صدق الاطلاق المذكور فيها بل الكيف يصدق عليهما انها
في اكثر من معنى بعد وضوح صدق الاستعمال في معنى واحد فان قلت يصدق على كل من القسمين الاستعمال
في المعنيين لو اعتبر المعنيان متصفين بصفة الانضمام فلا معنى لانكاره قلت يصدق على كل منهما الاستعمال
في احد المعاني لو اعتبر كل من المعنيين بصفة الانفراد عن الاخر فالا الى ملاحظة الانضمام والاجتماع ليست اولى
من الانفراد والانقطاع في الدليل بل لا يعين اعتبار الانضمام ودعوى صدق الاستعمال في معنيين على كل من
القسمين ولو لوحظ عدم التعرية عن وصف الانضمام على تسليمها معارضة بصدق الاستعمال في معنى واحد ثم
انه يمكن ابداء الفارق الاخر سوى ما ذكرنا وهو الاتفاق على الجواز في القسمين المذكورين والاختلاف فيما
اريد الماقه بهما دبالتامل فيما ذكرنا يعلم بطلان ما قد يتخيل من ان الاستعمال في اكثر من معنى لو لم يكن جائزا لم
يجز الاستعمال في هذين القسمين لصدق الاستعمال في اكثر من معنى على كل منهما فان الملازمة ممنوعة بعد
وجود الفارق بين المقامين من جهتين **فالتمس** انه لو لم يجز الاستعمال المذكور لم يقع مع ضرورة استلزام نفي
العام لنفي الخاص وقد وقع في التنزيل مكررا من قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية اذ
الصلوة منه سبحانه هي الرحمة والمغفرة ومن الملائكة طلبها كما يدل عليه تعبد العرف واللغة المفسرة فلما ظهر لها
والرحمة والاستغفار على ما في القاموس وغيره بعض الاخبار حيث اجاب عليه السلام من السؤال عن معنى صلوة
الله وصلوة ملائكته وصلوة المؤمنين بالفظ الشريف صلوة الله رحمة من الله وصلوة الملائكة تزكية

منهم لرحمه

منهم لرحم وصلوة المؤمنين دعاء منهم لرحمه ولا ريب في تباين المعنيين اذ نفس الشيء وطلبه لا ريب ان متغايران
قطعا وعقلا وتباينا عقلا ومن قوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس اذ السجود من الناس وضع الجبهة ومن غيرهم الخضوع باعتبار انه
الى العقلاء ارادة الاول والى غيرهم الاخر ولا يحمل على خصوص الاول لعدم صدوره عن غيرهم والا لا ان
لكن لا اذ لك لا امكانه بل الان قوله كثير من الناس يابى عن ذلك لصدور الانقياد من الكل فلا يبقى التخصيص
بالكثير وجه تخصيص الكثير به دون غيرهم ممن حق عليهم العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخضوع
على ان المراد بالسجود المنسوب الى عداد ان الكثير من العقلاء هو وضع الجبهة وعليه فلا تجوز بحصول
الخضوع الكثير في غيره لان الكثير الذي يحصل منهم الانقياد التكليفي وهو ظاهر عدم امكان ارادة مطلق الخضوع
الجامع بين المعنيين ومن قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان القرء المعلوم اشتراكه بين
الطهر والحيض بنص اللغة مستعمل فيه في المعنيين كما ان المجتهدة معتقدة بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه
ان يراد ارادتها دهاله فكذا النظر من العلاقة فقرب الاستدلال وربما يستدل بالايات المذكورة على افراط
في القول بدعوى ظهورها للاشتراك في الجمع عند فقد القرينة وسياتي ادلته وافرادها له والجواب منع دلالة
ما ان الذاهب انكم كون الايات من جملة ما الادلة فانا نجيب به اولا بمنع اشتراك الصلوة بل معناها الراجح
هو معنى نفس اللفظ لانه حاصل من مجموع المعطوف والمعطوف عليه كما عن الطبرسي والبيضاوي والمرتضى
والعزي الدهان وما دعاه ان وهذا المعنى هو الدعاء او يختلف باختلاف المسند اليه لا باختلاف
فالمسند الى الله يكون بمعنى ايصال الخير الذي لازمه الرحمة لانه يوصي عليها الخير كما تقدم والمسند الى غيره تعالى
يكون طلبا له فالدعاء منه تعالى ايصال ومن غيره طلبه فالمعنى واحد وهذا الوجه هو ظاهر المحكي عن ابي المعتز
المتتبع وقد يجعل فيه لا ضابطه لكلام اللغويين في الاشتراك الحكيمي بسوغ الا انه مع ان انكار وضع الصلوة
للرحمة لغة بعد وضوح ثبوته لا وجه له وثانيا على تسليم الاشتراك بارادة المعنى المذكور وما قاربه من الخاصة

اشرنا جارا ولو لما لا انكيفي ابدانه لو لم يمنع القطع عليه استنادا الى ادلة المنع وثانيا فيجوز ان وضع الصلوة للمجموع
المعنيين بعد الوضع لكل منهما فالمستعمل فيه هو الاول خلاف المعترض ذكره في تشديه مع انه خارج عن النزاع
ثم لو لم يتم الكلام على ارادة الجميع من المجموع ان دعوى الوضع للمجموع بعد عدم ثبوته وعدم كفاية تجرد الجواز
فيه كما ترى ورابعا فبان ارادة المعنيين في تركيب حيثما اذ لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة
يستغفرون له بالنسبة الى الذنب احتى او حوالة وقليل مستهجن عرفا فالواضح قطعا لا بد من ارادة معنى واحد
حقيقة او مجازا اذ سوق الاية لايجاب تأسي المؤمنين به سبحانه وبالملائكة في الصلوة عليه ثم اشار اليه في
شرح المتنبع وخامسا بالالتزام تقدير بحذف في الاية او انه الله يصلي وملائكته يصلون نظير قولهم نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض بل قد يدعى لزوم هذا الاضمار نظرا الى لزوم العطف على اسم ان قبل الاستكمال المستلزم
بمنع البصريون لاستلزامه توارد العاملين على معمول واحد وهو باطل لان العوامل عندهم كالمؤثر الحقيقي
والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين وقد يعترض عليه بابتنائه على رفع الملائكة بالابتداء دون
نصبا عطفا على المحل لكن قد يحكى الخارج انه بناء قراءة النصب يكون الاضمار في العطف ادخل وما يتوهم من
دفعه بان المماثلة في اللفظ غير كافية في الحذف بل لا بد من المشاركة في المعنى ولو مع الفرق اللفظ ففيه
المنع من عدم الكفاية ان المشاركة المعنوية في المقام حاصلة بعد ما عرفت كما في جامع الترتيب المذكور
فيكون من باب تكرير الاستعمال المتفق عليه بعد ان المحذوف في قوة المذكور وقد يجاب ثم بعدم مساعدة
الذوق على الحذف في الاية وبعدم كون المحذوف كالملفوظ بعد تسليم مثال كون العامل كالمؤثر
الحقيقي ايضا لا يخلو عن تأمل واما الثانية فانا نجيب به اولا بان معنى السجود كما في القاموس وغيره هو
الخضوع فلعل مرادهم في شيء وهذا المعنى الواحد مشترك في المذكورات وخضوع كل بحسبه اذ الاجسام
الواقعة تحت خضوع الجمادات والنباتات فضلا عن الحيوانات بالفرض على ما صرح الكتاب في الاثر
لكن لا تفقهون تسبيحهم والا فان من شيء الا يسبح بحمده بل لا يبعد القول بكون كل شيء مطلقا بحسب حاله

كما قد يظهر

كما قد يظهر من الايات والاخبار وقول المستدل بعدم ملائمة هذا المعنى مع قوله سبحانه وكثير من الناس نظرا الى حصول
الخضوع من الكل ممنوع اذ لا نابى في حصوله من الكل لتخصيصه بمن كان حصوله منه على الوجه الاتم والاليق بمقام العبودية
الظاهر الكثير منهم وعلوم انهم عنده وظاهر فان حمله الثابتة بابقائهم تحت العموم كما صرح به في مجالا
من انه مقابل في الوصف حال ما من العمل فاذا اريد بهم من بين الناس بكرامة زائدة فهذه هي النكتة
بل يمكن ان يكون النكتة حصول المقابلة بينه وبين قوله سبحانه وكثير حق عليه العذاب تنبيها على ان رتبتهم ادون
من الدواب بل النباتات والجماد على ما ذكره بعض الافاضل واما ما يقال ايضا بعد الموافقة لما ذكرنا من الحمل على
ارادة الخضوع ان قول المستدل بحصول الخضوع من الكل ثم استناده الى ان الكفار لم يصدر منهم الخضوع اصلا
فلما سلم مع تقدير ارادة الخضوع التكليفي دون التكويني لحصوله منهم ايضا وثانيا على تسليم الاشتراك نقول
استعمل اللفظ في الخضوع مجازا لعدم استقامة الكلام مع ارادة خصوص احد المعنيين لعدم صحة اسناد احدهما
الى ما عدا العقلاء ولا الاسناد ثانيهما اليهم اذ لا يبقى لا زاد كثير من الناس حينئذ لاندراجهم تحت عموم الموصول
واستواء الكل في الخضوع وجه بناء على تسليم ذلك كما زعم المستدل او يجعل القرينة على المجازية ما دل على الحكمة
من عدم صحة هذا النوع من الاستعمال اذ القرينة يكفي كونها معنوية فلا يكون ترجيحا بلا مرجح كما صرح به
بعضهم وثالثا بان نظيره بما فيه من احتمال الوضع السجود المستعمل في المعنيين للمجموع منها فلا دلالة فيه ونظائره في
نظره كما الزام تقديرا المشتمل في نظم الكلام ولو مكررا لتخرج عن الموضوع من ابدا اذ قد عرفت الحكمة فيه سابقا
وخامسا بان المتنبع بعد ذكر الجواب الاول عن قوله وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض
في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات وبشهادة الجوارح والاعضاء
يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بها وقد صح ان النبي سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
يحقق ان المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى
ان وضع الراس خضوع له تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات انتهى

وانت خبير بانه ضرورة انه ان اراد من وضع الراس معناه الظاهر المتحقق في نوع الانسان فقبح انه يكذب العيان
وان اريد الحمل على ذلك مع الاباء عنه برهان انه انما استشهد به على ذلك من تسبيح الجمادات وعدم الانهض على انه
ان ليس معنا دها وضع رؤسها على الارض بل التسبيح او مطلق الخضوع وكيف يعقل وضع الراس على الارض في الارض
او لا راس له فهذا الشاهد انما لا الانسان لا اسكل بل لا راس له انما وان اراد خضوعا خاصا يختلف باختلاف
الخاضعين فيرجع كونه خلاف الظاهر من سوق كلامه وعدم شهادة ما ذكره عليه الى ان هذا يرجع بعد التامل الى
ما صرح به اولا من الجواب فهم الفرق بينهما بارادة العموم في الاول والخصوص في الثاني كما ترى بقي شيء وهو
ان في كلام اجاب عن الايتين اولا بان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلاة وهو الاعتناء بالحال
الشرف ولو مجازا وثانيا بتقدير تسليم على ما اشرنا اليه وثالثا بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة
بل هو مجاز لزوال الوحدة التي هي مناط الدليل على اخذها في الموضوع له وقد عرفت في جوابه الاول بانه ان اراد
اتحاد معنى السجود في الكل اتحاد المعنى الحقيقي فيها فمع انه لا دليل على ذلك وان كان الا ان ذلك ان المعنى الحقيقي
هو الخضوع لا غاية الخضوع كما يشهد به ملاحظة اللغة على ما مر الاشارة وان اراد اتحاد المعنى المجازي ولو بارجاع
قوله ولو مجازا الى الكل المعنيين على البعد الاحتمالين فيفيه مع ما اومانا اليه وانه لا يبقى ح بينه وبين الجواب الثاني
من حيث الحقيقة والمجازية فرق مع ظهور سوق الجوابين في المغايرة من هذه الجهة ان التزام المجازية مع
لزوم العدول الى المجاز لصحة الحقيقة وظاهر ان المعنى الحقيقي الذي هو الخضوع ما يصح دفع الاستدلال به فكيف يلتزم
عنها بدعوى ارادة ان قضية السوق اتحاد المعنى سواء كان حقيقة او مجازا فيكون المعنى مطلق المعنى الخضوع
الحقيقي او المجازي فيرد ما ذكرنا وظهر تقريبه دعوى ان خصوص الصلاة ما اشرنا اليه في رابع الاجوبة
من الاية الاولى فتامل وفي الجواب بما ادعيناه فلا الارادة في الافادة فهم تعقل في ثاني منهما انه انما
نقل عدم خلية الوحدة في الموضوع له مع انها منع الحقيقة التي رامها المستدل من باب المناظرة مع الخصم ومع ان
لم نقل بالمجازية ايضا لكن بعد الاحاطة بما سبق في الثلاثة الاولة يقف على بطلان ابطال الحقيقة على

نعم

تقدير ثبوت الاستعمال وقد وقع هنا من ابن اكثم على اجوبة ايضا قدس سره من الكلمات الواهية ما لا يليق به ولا بما
لا يكلام اسهو لذا الا انا نترك التعرض لها ولما فيها التسبب بمقتضى حال الا انا ان شاء الله جمع جمع استعمال القرء فيها
في المعنيين لاحتمال الارادة احدهما بالخصوص لو قطع النظر عما سبقه من الاخبار وعرف كونه المجتهد يتعبد
بكل منهما على تقدير ما يادى اجتهاده اليه لا يقضى باستعماله فيها الا اجتهاده ان كان من ادلة فقهاءه
فالاستدلال بها في المقام [illegible] وان كان من غيرها من اجماع ونحوه من الاخبار ربما [illegible] على ما يلزم نحو كلم الشرع
من ذلك [illegible] لم يكن القرء فيها مستعملا في المعنيين مع ان ارادته تمامهما لو كان تابعا لاجتهاده
لزم ان يحمل على احدهما لو ادى اجتهاده اليه لا يحمل على شيء لو لم يكن اجتهاده وفساده ظاهر على انه ثبت في
الاخبار ان المراد بالقرء في الاية هم الاطهار كما ان قضية الاجماع والنصوص وعمل الاصحاب على ذلك ايضا
ومعه فلو فرق بين اشتراكهما لفظا او معنا حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ولابن القول باختلاف معنى
القرء بالفتح والضم وان الاول للحيض وجمع على اقراء والثاني للطهر وجمع على قروء كما ذكره الفيروزآبادي ولو
باتحادها ولابن القول بجواز الاستعمال [illegible] من جهة والمنع عند المنع هو الادلة المذكورة القاضية بارادة
الطهر دون الحيض [illegible] شارح النجم في الرد على الشافعي الذاهب الى ما قلنا من ارادة الطهر من هنا
وجب بطلان [illegible] الذي هو لفظ [illegible] ان الطهر [illegible] مطلق [illegible] ان لم يحتسب من العدة يجب
الاطهار وبعض طهر وان احتسب كما عليه الشافعي يجب طهران وبعض طهر ح ان المراد [illegible] الاطهار وانه كما
بعض الطهر طهرا لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي ان يحمل الطهر الزوجة اذا
مضى من الثالث شيء وهو خلاف الاجماع [illegible] الادلة المذكورة بالاحتساب [illegible] الطلاق في
الطهر من العدة [illegible] الدم الثالث سواء الطلاق على ذلك [illegible] ان احتسابا بعض
الاول وان [illegible] في العدة قضية للاخبار [illegible] بوقوع الطلاق [illegible] الاول [illegible] ابتداء
العدة الطهر الذي هو [illegible] في ابتداء الطهر الاول [illegible] الاعتبار بان وقوع الطلاق

وعليك بالرجوع الى الاخبار كي تقف على فساد التوهم المذكور من جهات اوضحها لا يسعها المجال ومن هنا يعلم انه [illegible]
عليه من الحمل على الارادة المبنى على تقليد ابي حنيفة اجتهاد في مسائل النفي كما هو داب هذا الرجل ثم انه ربما اطلنا
كون المشترك مستعملا في اكثر من معنى في الايات المذكورة لظهور بطلانه [illegible] الظاهرة في الكل عند التحقيق [illegible] ضرورة
استحالة نفيا العارض الذي هو الظهور في الكل بعدم وجود معارضه الذي هو اصل الاستعمال الحقيقي في الكل [illegible]
لا عادة الاستدلال بها [illegible] فهذا [illegible] هذه الاية
بعد تسليم ارادة كلا المعنيين منها بانه سبحانه تكلم بها مرتين واراد في كل منها معنى ولا يلزم [illegible] مكررة
في المصحف لجواز ان يكون المصلحة في عدم التكرار نعم يجب ان ينزل على النبي مكررة من دون ان يجب عليه تبليغه
اليها مكررة بل العقل اللازم عليه ان يقول ان المراد به في الطهر والحيض على حسب فاهكم وفيه ان الكلام في
[illegible] عمل ولا نقل بل يكفي دعوى [illegible] لتوهم كفاية الاحتمال في ابطال الاستدلال
مجال [illegible] لان النزول على النبي مكررة فيه [illegible] الواجب اعلام جبرئيل [illegible] وارادة الجليل كما ان الواجب
على النبي صلى الله عليه وآله [illegible] ثم ان [illegible] قوله يجب [illegible] التبليغ [illegible] النبي
ما فيه من لزوم توقف العمل [illegible] السادس ما عن [illegible]
نكح [illegible] ابوك ويريد به العقد [illegible] ابوك [illegible] وطئه وان يقال ان [illegible]
الطهارة ويريد به [illegible] واللمس [illegible] ان يراد به الضدان في حالة الواحدة فيجوز ان يراد
به المختلفان انتهى والجواب انه ان اراد [illegible] الامكان العقلي [illegible] خارج عن
محل النزاع [illegible] وان اراد [illegible] اللغوي [illegible] صحة المثال [illegible]
مع القرينة المعينة [illegible] خارج عن [illegible]
[illegible] كما عرفت [illegible]
بوجوه احدها ان [illegible] الحقيقتين ولو

ذلك وان

ذلك في ان لسان فينا وهذا يحتمل كما يحتمل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به [illegible]
[illegible] والجواب المنع من الاستحالة العقلية [illegible] تعدد الارادة كما هو محل النزاع لعدم [illegible]
[illegible] بالاستحالة [illegible] لم يمنع [illegible] وكل شيء شك في امكانه واستحالته يحكم بامكانه [illegible]
شيء في [illegible] ضرورة [illegible] على كل شيء [illegible] التعظيم والاستخفاف [illegible]
[illegible] وعدم [illegible] لوجود [illegible] اتحاد الشخص المذكور [illegible] ولذا لا يحتمل ان يراد
بالفعل الواحد تعظيم شخص [illegible] لو كان [illegible]
الجمع ويكون اربعة [illegible] او ستة على الراس [illegible] معلوم [illegible] والجواب [illegible]
والمدعى [illegible] ثانيها ان [illegible] الاستعمال [illegible] لو كان [illegible]
الملازمة في الشرطية الاولى [illegible] الموضوع [illegible] المعنيين والمفروض هو استعمال اللفظ في كل منهما
ولا نعني بالحقيقة الا [illegible] في الموضوع له واما الملازمة الثانية فلان [illegible] ارادة كل واحد منهما بالخصوص
الاكتفاء [illegible] بالخصوص [illegible] على سبيل [illegible] وعدم الاكتفاء بكل واحد [illegible] وهو المراد الا
[illegible] والجواب من الملازمة [illegible] الارادة المعنيين على الاجماع [illegible] المراد هو هذا بالخصوص
وهو [illegible] بكل واحد بالخصوص [illegible] ارادة كل منهما [illegible] ارادة [illegible]
[illegible] ما ذكره المستدل [illegible] هناك معان [illegible] المراد الجميع
[illegible] ان الجميع [illegible] الاستعمال [illegible] والكلام في
في المعنيين [illegible] قبل الاستعمال [illegible] واما الملازمة الاولى [illegible]
المقدمات [illegible] الاحتجاج [illegible] حقيقة الاستعمال [illegible] ولو مجازا [illegible]
بين [illegible] في الشرطية الثانية [illegible] بطريق الحقيقة لزم كونه [illegible]
[illegible] بيان الملازمة ان [illegible] هذا وحده وهذا وحده وهما معا [illegible] استعماله في جميع

فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مريداً لهما معاً معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما معاً على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد دون ارادة المجموع معاً عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم انتهى وفيه ان المستدل انما بنى على اعتبار الوحدة شرطاً او شطراً في الموضوع له كما يظهر من هذا المقرر وتبعه بعض المعاصرين فيرد عليه اولاً ما يرد على اعتبارها فيه وثانياً ان غاية ما يقتضيه الاستدلال المذكور بطلان كون الاستعمال المذكور على الحقيقة لا بطلان اصل الاستعمال كما هو المدعى فيه اذ يحتمل ان يكون الغرض هو الاول ثم المقصود من ذلك مجرد عدم التعرض الاستدلال على المدعى لا الالتزام بالمجازية كما زعمه بعض ثم على ما ستعرف عليه وقد تعرض جمع على الدليل بكلام تقريب الثاني بوجوه منها ما قاله بعض المدققين من ان المقدمة الاولى اعني قول المستدل لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة مما لا حاجة اليه اذ يكفي ان يقال ان الموضوع له انه مستعمل في هذا وحده وهذا وحده الخ سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز ثم استدرك منه بان هذه المقدمة محتاج اليها اذ فرض كونه مستعملاً في هذا وحده وذلك وحده بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن منع كونه مستعملاً في هذا وحده وذلك وحده بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن منع كونه مستعملاً في هذا وحده بل هو مستعمل في نفس المعنى بدون الوحدة مجازاً انتهى وانت خبير بان هذا الكلام مبني على المماشاة مع الخصم في دعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له والا فلا يخفى عدم ملائمته لما هو المختار عندنا وعنده من كون الموضوع له ذات المعنى وعدم مدخلية الوحدة فيه البتة بل يكفي التعلق بعباده ماشاة ايضاً لا ابتناء على ان يكون فرض المستدل من التعبير بالوحدة اعتبارها في الموضوع له وليس بمتعين لو لم يدع ظهور كلامه في العدم ومنها ما ذكره بعض ثم بعد ذكر الاحتجاج من قوله انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معاً لا بقاء لكل واحد منفرداً غايته انه يمكن ان يقال في المعنى المشترك هما منفردان فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في نفس موضوعه فيرجع البحث الى التسمية ذلك استعمالاً في نفس موضوعه لا الى ابطال اصل

الاستعمال

الاستعمال وذلك قليل الجدوى انتهى وفيه اولاً ان ما ابتنيه على موافقة المستدل اياه في دخول الوحدة في الموضوع له لا اعراضه في كلامه فيها وثانياً ان تسليم مجازية الاستعمال لا يتم على ما ذكره من منع اصل الاستعمال حقيقة ومجازاً لابد لها من العلاقة المفقودة اذ ما زعم وجوده من علاقة الكل والجزء شروطه تماماً مفقودة وثالثاً ان كلامه كالصريح في ان هناك معان متعددة استعمل فيها اللفظ مجازاً وقد عرفت ما فيه وربما اجاب ابنه في حاشيته باقتضاء ما ذكره انتفاء علاقة الكل والجزء للاعتراف بان المراد مدلول المعاني وقيد الوحدة لمن ادعى تبادرها في الاحتجاج لما صار اليه غير متحقق ذلك بانتفائها من الاستعمال والمفروض ملاحظة انتفاء عدم كون الاستعمال المذكور في المفروض على وجه الحقيقة فيلزم ان يكون الاستعمال المذكور لا حقيقة ولا مجازاً فكيف يقول بذلك مع وضوح لزوم كونه غلطاً وبان ما ذكره من الجواب يقتضي ان يكون الاستعمال في التثنية والجمع حقيقة وهو خلاف ما يقتضيه الاستدلال لما ذهب اليه وانت خبير بان هذا لا اساس له بكلام ابيه اذ بنى على الوجه الاول ان زوال الوحدة يوجب زوال علاقة الكل والجزء بل الارتباط لانعدامها في انعدامها اذ المراد من علاقة الكل والجزء هنا استعمال الموضوع للكل الذي هو المعنى والوحدة على ما يراه في الجزء الذي هو ما عدا الوحدة وهي حاصلة في حالتي وجود الوحدة وانعدامها ولعل منشأ توهمه حسبان اشتراط العلاقة المذكورة حال الاستعمال في الجزء بوجود الجزء الآخر الذي هو الوحدة هنا وعدم انفكاك احدهما عن الآخر وبعبارة اخرى ان الموضوع للكل المستعمل في الجزء لا بد فيه من بقاء الكل حال الارتباط في استعمال الانسان في الحيوان مما تحقق في الانسان كما ان ما في العكس ايضاً كذلك كما في اطلاق الرقبة على الانسان والاصابع على الانامل ونحوها او حسبان ان المراد من الجزء المستعمل فيه هنا الوحدة المفروض انعدامها فكيف يمكن وجود العلاقة المذكورة بعد ذهابها ولعمري ان كلا الشأنين مما لا ينبغي اسناده الى اهل الفن مما الثاني الذي يبطله بعد وضوح كون الجزء المستعمل فيه هو ما عدا الوحدة وهو كما بادر به كلام ثم ان غاية عدم امكان تحقق الاستعمال الواضح توقفه على تحقق المستعمل فيه فلا اقل من وجود العلاقة المذكورة من جزء من اجزائه في اصلاً كما انه لا اشكال في بطلان الاول ايضاً لظهور عدم اشتراط المذكورة بما ذكره قطعاً كما يشهد بعد وضوحه وكون الاستعمالات الخارجية الملحوظ فيها تلك العلاقة على

وعدم دليل يدل عليه عدم التصريح ولا التلويح بذلك في كلام العامة والخاصة جيلاً بعد جيل وفي ملاحظة الاستعمالات المجازية التي روعي فيها العلاقة المذكورة كفرها عينية وكفاية وذلك ثم ان الغرض من ذكر المثالين مجرد … مجامع المطلوب دفعاً لما عسى ان يتوهم متوهم والا فالجيب المذكور لعله اصل في كثير من ذلك ويرد على هذا الكلام منع اقتضاء ما ذكره من الحقيقة الاستعمال في التثنية حال ذهاب الوحدة حتى يبتني في ذلك ما بني عليه من المجازية بل لا يخفى ظهور كلامه بل صراحته في كونه مجازاً كما يبادر من قوله انه مناقشة لفظية وقوله اذ المراد نفس المدلولين الى آخر كلامه مواضع دلالته على ما قلنا وبالجملة من التعرض من كلامه فهم ما اسنده اليه ولعله توهم ان المراد بالمراد العبارة هو الموضوع له ولا اقل من احد من ان يتوهم ذلك اذ المعلوم ان المراد غير ذلك بالضرورة ومنها ان ما ذكره المستدل من دعوى عدم امكان الاستعمال على تسليمه يكون خارجاً عن موضوع البحث لكون الاستعمال ح من قسم ما لا يمكن الجمع بين معاني المشترك والكلام فيما امكن فيه ذلك وفيه ان اصل تحقيق النزاع بذلك بعد كون الكلام فيما تعدد فيه الارادة حسب تعدد المعاني المرادة والا وجه لامكان الجمع بين الضدين والنقيضين ح ان المستدل يقول بامتناع الاستعمال في كل موضع رابعها انه لو كان جائزاً لوقع اذ ليس فليس ونحن تتبعنا في استعمالات العرب فلم نجد منه شيئاً ولا اثراً مع قضاء العادة بالعثور عليه لو كان فحصل لنا الظن بعدم الجواز وهذا الدليل مما لا بأس به لو لم يطالب المستدل به بما يدل على حجية هذا الظن هنا سيما ان الاستعمال المذكور ليس بجائز لا حقيقة ولا مجازاً اما الاول فلان الوضع انما صدر حال الانفراد والعدد ولعله في استعمال حال الانضمام ليس استعمالاً فيما وضع له حقيقة واما الثاني فلعدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال حتى انه لو ثبتت ارادة اكثر من معنى واحد فلا بد من حمله على معنى مجازي يشمل جميع المعاني وما ذكره بعضهم من كون العلاقة هي علاقة الكل والجزء ففيه مع ابتنائه على جزئية قيد الوحدة للموضوع له وقد ابطلناه استلزامه وجود سبعة مجازات في استعمال الواحد في سبعة معان بالنسبة الى الموارد استعمالات واحدة في سبعة المعنى السبعة حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب هذا كله في المفرد واما في التثنية والجمع فالاظهر

الجواز

الجواز حقيقة فتكون بما حقيقتين في فردين او افراد من جهة واحدة لان التثنية والجمع منفقتين في الالفاظ الاشتراك وللزوم الاشتراك وذكر الصباغ لا الوان ذكاه كاه والمجاز خير من الاشتراك واما المجاز فلعدم ثبوت الرخصة ايضاً بالظهور رجوع المجازية فيها الى الحقيقة العلاقة لان المركب من اللاحق والملحوق بان فيها باقية على حقيقتها وكل حال انما المتفاوت في وجوهها الذي يراد منه في استعمال الحقيقة المفيدة الاحدية بالعلاقة امارة التعدد فيها وفي استعمال المجاز يراد المسمى بتلك الماهية وكل منها ما لا دخل له بالمدعى الاول فظاهر واما الثاني فلا جماع على عدم الاشتراك والجواب عنه انه بعد الاعتراف بعدم مدخلية الوحدة في الموضوع له لا معنى لاعتبارها في النطق بعدم اعتبار جملة من الاحوال والاوصاف الموجودة حال الوضع بل لا يعقل اعتبار جلها بها على ما اسلفنا الكلام فيه وفي تحقيق هذا المذهب والجواب عنه ودفع بعض ما اورد عليه في المقدمة الثالثة بالا مزيد عليه فراجع سادسها ان الاستعمال المذكور لو جاز لكان على الحقيقة او على المجاز والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما واما بطلان التالي فلعدم كون اللفظ موضوعاً للمجموع بل هو موضوع لكل واحد واحد من المعاني فلا يكون حقيقة لانها عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له ولو فرض عدم كون المجموع كذلك فيتعين كونه مجازاً فهو يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ان المفروض استعماله في المجموع الذي هو غير موضوع له وكل واحد من معانيه التي كل منها موضوع له وظاهر ان استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي غير صحيح كذلك التفتيح بعد التنقيح وانت خبير بانه اما ان يكون مختار الشق الاول وقوله في ابطاله ان اللفظ غير موضوع للمجموع قلنا ان هذا انما هو لازم لم يلزم من ان المشترك قد يكون موضوعاً للمجموع المعين كالشمس الموضوعة لكل من الجرم والضوء على قول الجمهور او نمنع انه ان اراد من المجموع ما هو مأخوذ فيه من الهيئة التركيبية فقد عرفت في تحرير محل النزاع خروج الاستعمال فيه وان اراد دخوله في بعض العبائر وان اراد منه الجميع فلا يخفى بطلانه مع كونه موضوعاً له لوضعه له في ضمن كل واحد من المعاني فالاستعمال فيه عين الاستعمال فيه فلا وجه لمنع كون الاستعمال فيه على الحقيقة بناءً على ما مر من انه

من عدم دخول الوحدة في الموضوع له واما ثانيا فنختار الشق الثاني قوله في ابطاله يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلنا غير صحيح لان الجمع بينهما في اطلاق واحد بالاعراض لما سبق في السند الاخير من عدم جواز الانفكاك لعدم
لزومه على التقدير المذكور لان المراد بالمجموع ان كان احادها وسنخرج عليه ان الاستعمال المذكور مجاز
فقط لان المجموع امر واحد غاية ما في الباب استناده على المعاني الحقيقية وهو لا يستلزم المحذور المذكور بل المستلزم
له ان يراد من اللفظ بعد ارادة المجموع كل واحد من الحقيقي مستقلا ايضا وهو ممنوع لعدم استلزام الاستعمال
في المجموع للاستعمال في كل واحد ايضا نعم ولكن الموهم في السند نعم حكم الاستعمال في اكثر من معنى اذا
لم يرد كل واحد يكون خروجا عن الاطراف ان اريد به لزوم المحذور المذكور في السند لانا نقول هذا على ما نراه
من مغايرة المجموع لكل واحد وان كان صحيحا الا انه لا يلائم ما هو ظاهر كلام المستدل من كون الاستعمال فيه
هو الاستعمال في اكثر من معنى فان قلت هب ان الامر كذلك ولكن لو كان الاستعمال في المجموع عند المستدل استعمالا
للفظ في اكثر من معنى فلم قلت باستعمال المجموع على المعاني الحقيقية بل الاصح ان يقال ان الاستعمال المذكور
حقيقة فقط فما معنى ان الاستعمال المذكور مجاز فقط قلت لانا قلنا ان المجموع مشتمل على المعاني الحقيقية
وان الاستعمال المذكور مجاز فقط جريا على مذاقنا من تغاير المجموع لكل واحد من المعاني الحقيقية واما
ما زعمه المستدل من عدم التغاير يرد عليه ما ذكر من انه حقيقة فقط بناء على عدم اعتبار الوحدة في الوضع
وان كان المراد به الجميع كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى ان الاستعمال المذكور حقيقة فقط على ما اشرنا اليه في هذا
الاعتراض فظهر ان الاستعمال المذكور اما حقيقة فقط او مجاز فقط لا انه حقيقة ومجاز معا كما ادعاه
سابعها ما ذكره بعض العاصرين ولعله من الترشيح من ان الاستعمال المذكور ليس بصحيح لا حقيقة ولا مجازا
لا في المفرد ولا في التثنية والجمع اما الحقيقة في المفرد فلان قضية الوضع الذي هو نوع تخصيص
يرجع الى حصر اللفظ على المعنى كما هو صريح تعريفه في كلام بعض بانه تخصيص شيء بشيء الاستعمال الاول المعنى
وضع اللفظ بازائه على وجه لو اريد منه كلا المعنيين يكون نقضا لكلا الوضعين واما منع المجازية فلان

الوضع

الموضوع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد
بالمعنى الحقيقي نفس المعنى المجرد عن وصف الحقيقية فلا يخفى عدم كونه مجازا ايضا لان ارادة كل واحد من المعاني مشروطة
على تقديره بان يكون منوطة بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا والانفكاك لا يتحقق الا
بالعلاقة المعتبرة وهي في المقام غير متحققة وتوهم كون العلاقة علاقة الكل والجزء مبني على جزئية الوحدة للموضوع له
وقد عرفت بطلانه واما منع الحقيقة في التثنية والجمع فلان الالف فيهما موضوعة لافادة المتعدد من جهة الدخول فاذا
لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعاني لم يمكن تعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين واما منع
المجازية فيهما فلان ذلك ان كان بالتصرف في مدلول المدخول فقد عرفت فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها
مجازا في افادة المتعدد في لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او في افادة التعدد بالنسبة الى ما يزيد من الحادة
ما لم يرد منها فالاستبعاد عليه اظهر لان معاني الحروف انما تتقوم على المعنى الذي اريد من مدخولها دون لفظها
معنى اخر لم يرد من مدخولها هذا ملخص ما يعد التنقيح قلت هذا الاستدلال وان كان في غاية الجودة في بادي
لكن يمكن ان يخدش فيه اولا بمنع كون مجرد الوضع ما ذكر بل معناه جعل اللفظ بازاء المعنى واحداث نوع ارتباط
بينهما على وجه يسوغ الاطلاق عليه وارادته منه على وجه الحقيقة من غير ان ذلك على اصطلاح المنطقي بعدم صحة ارادة غير
الموضوع له بهذا الوضع معه والظاهر ان هذا المعنى هو المعنى الموهم الوضع تعيين شيء لشيء او تخصيصه فمن
وثانيا ان معنى التخصيص والتعيين لو سلم ارادة الحصر منها في الحد يوضع صحة ارادة غير الموضوع له مستقلة
او منضما من هذا اللفظ على وجه الحقيقة لو لم يكن موضوعا له بوضع اخر او منع صحة ارادة هذا المعنى الموضوع له
لفظ اخر على وجه الحقيقة لو لم يكن ذلك اللفظ ايضا موضوعا لهذا المعنى او المنع من صحة كلا الامرين معا
على سبيل الحقيقة بالشرط المذكور واما اذا لم يكن كذلك بان وضع لفظ لمعنيين فلا يلزم من التخصيص المذكور ابطال
صحة ارادته مستقلا او مع الانضمام بهذا الوضع لو لا على صحة او على عدم صحة ارادة هذا المعنى الموضوع له
من لفظ اخر على وجه الحقيقة او على صحة ولعله يحتاج الى مزيد تامل فان قلت كيف يمكن الحصر بالمعنى الاول

ذكره مع ان قضية كون اللفظ قالبا للمعنى وافراغ المعنى فيه عدم تحمل اللفظ لارادة معنى اخر مع الموضوع له قلت هذا
مجرد امر اعتباري لا حاصل له والا لم يمكن تحقق اصل الاشتراك بمعنى لعدم امكان افراغ معنيين في ظرف واحد الا
احدهما ثالثا انا نقول لا نسلم كون معنى الوضع ما ذكره ان نفي ارادة غير الموضوع له معه بهذا الوضع على وجه الحقيقة
ولو كان موضوعا له بوضع اخر ليس ماخوذا في نفس الوضع بل هو شرط من الواضع خارج عن الموضوع له فكان
الواضع قال وضعت لفظ العين لذات مبادرة ولم اجز استعمالها فيها او في الذاتية في استعمال واحد لكل
الذاتية ايضا موضوعا لها وهكذا وان قضية ذلك على تقدير الاستعمال فيها مخالفة الاشتراط المذكور لا الذكر
المذكور استعمالا ما اوضح له حتى يكون الجمع بين المعنيين نقضا للوضعين سلمنا الا ان يقال ليس هذا ارشادا
بل هو داخل في معنى الوضع فيكون المدعى لذلك مطالبا باقامة الدليل عليه رابعا سلمنا تسليم كون ذلك داخلا في
معنى الوضع نقول ان المحصور ان كان في ارادة المعنى الاخر بمعنى ارادة صاحبه معه ولا يجديه او بارادة
اخرى مستقلة ثم التثنية ثانيها ما ذكره العلامة رحمه الله من قوله ان اللفظ موضوع لكل من المعنيين بخصوصه ولا
يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للتغاير بين المجموع وبين افراده ثم نقول
اما ان يكون الواضع وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزئيه او لا فان كان الاول كان استعمال اللفظ
في المجموع استعمالا في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا لمعان ثلثة الوحدان والمجموع الا ان
يقال انه استعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك ممنوع لان ارادة الجمع تقتضي عدم الاكتفاء
بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بهما فالجمع بينهما محال وان لم يكن موضوعا
للمجموع كان استعماله فيه استعمالا للفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا ولا يستلزم كون كل لفظ مشتركا بين ما لا
يتناهى انتهى فان قلت ان العلامة قد ذكر هذه الحجة لمنع حقيقة الاستعمال كما صرح به فلا يمنع اصل
الاستعمال ولو مجازا فكيف يسوغ ذكرها في عداد ادلة المانعين على الاطلاق قلت وجه ذكره في عدادها
على بطلان اصل الاستعمال جريان هذه الحجة الى ادعاها حال ارادة المعاني الثلثة التي احدها المجموع والمعنيين

على تقدير

على تقدير كون المجموع موضوعا له فاذا استعمل فيهما على تقدير عدم الوضع للمجموع بل فيما اذا اريد المعنيان بدون المجموع
ايضا لان قضية ارادة المجموع عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وقضية ارادة كل منهما الاكتفاء
بانفراده كان قضية ارادة احد المعنيين فيما اذا لم يرد المجموع الاكتفاء به وقضية ارادة صاحبه عدم الاكتفاء به
قلت سلمنا لكن لا يصح ذكر الحجة المذكورة من جهة اخرى هي ان ادلة الاثبات لا ادلة كما لا يخفى على من لاحظها قلت نعم لكن
يكفي في صحة الذكر مجرد التغاير بحسب التقرير بل بحسب الاعتبار حيث استدل احدهما بما لم يشتمل عليه الاخر فان
المستدل قد اعترض على نفسه بعد العبارة المذكورة اولا بان النزاع في استعماله في كل واحد من المعاني لا في مجموعها
وبينهما فرق وثانيا بان استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره معه كما في العام في كل احد
من افراده وافراده الواقعة ثالثا بالاشارة اليه من ان المحال المدعى يلزم من استعماله في كل واحد من الفردين نظرا
الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجمع ورابعا بان المقصود من الوضع ان كان بيان
الحقيقة والمجاز فلا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان كان ما يختص بالحقيقة فلا يلزم
من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه وخامسا بان الدليل المذكور مبني على كون المشترك موضوعا لاحد معنييه
على البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة ولهذا
وجب حمله على الجميع عندهما لو تجرد عن القرينة وانما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لا تشترك
في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة اللفظ المشترك في دلالته على جملة مدلولاته
والى افرادها كنسبة غيرها من الالفاظ العامة الى جملة مدلولاتها جملة وافرادها وحينئذ يبطل ما قيل من تعميم المعنى
ان المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ
المعتزلة حيث اعتقدوا كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل وهذا الكلام
لا يكاد يخفى لانه انكار للاشتراك بالجملة وعلى انا بحثنا على تقدير وجوده لان المشترك يراد به اللفظ الموضوع
لحقيقتين على البدل لا على الجمع ثم اخذ ذلك في الجواب عما عدا الخامس من وجوه الاعتراض الخمسة والجواب

ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجميع جمعا فان احدا لم يخالف في استعماله في كل واحد
منفردا والتحقيق ان استعماله في كل واحد واحد باعتبارات ثلثة وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط انضمام
وعدم ذلك الى غيره اذا اراد انما ما ذكرنا في المجموع فالنزاع في الثالث فيجوز استعمال اللفظ فيه الا بحسب الكناية
استعماله في غيره كاستعمال العام فيما [illegible] المراد بالاستعمال هنا الاعم [illegible] ما وضع مستقلا فيه فان الشارع لو قال ايها
المعتدة بالاقراء واراد به الحيض بخصوصه والطهر بخصوصه والمجموع كان معناه انك متعبدة بالاعتداد بواحد منهما
كان هو بالمجموع وذلك يقتضي [illegible] كما قدمنا بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعا [illegible] الحكم مستلزم
في كل واحد من المفردين [illegible] لعدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد مع الجمع قلنا
الحكم لم يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فان ذلك [illegible] فان امكن الاجماع حمل عليهما معا [illegible] قرينة صارفة
اليه وان لم يمكن كان الحكم في المخير فانا ان المحال في استعماله في كل واحد بخصوصه وفي المجموع انما استعماله في كل
واحد بخصوصه يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في المجموع يقتضي وجوب اعتباره [illegible] من ان الوضع [illegible] الحقيقة
والمجاز لم يلزم من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع قلنا المراد الحقيقة خاصة فلم يجوز استعماله فيهما
مجازا ونحن نسلم انه كلام رفع [illegible] واما الاعتراض الاخر فلم يتعرض لرده [illegible]
المستلزم لفساد الحجة المذكورة [illegible] وفي كلامه مواضع للنظر منها انه لم يذكر دليلا على مختاره من عدم
جواز الاستعمال المذكور على وجه الحقيقة وجوازه على وجه المجاز الا هذه الحجة التي في كلامه قبل [illegible] ومنها
مع انه [illegible] هذا الرسم [illegible] الذكرة [illegible] الرجوع لعله سقط [illegible]
كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من وضع المشترك لكلا المعنيين على البدلية غير صحيح لما ذكره في الاقراء من حاشية
ابتنائه على ان يكون مدلوله احدهما لا بعينه وهو لا يقول به وان كان يحتاج الى العدم [illegible] الوضع على هذا الوجه
لاستعماله تعيين اللفظ بازاء الاوحد [illegible] ضرورة ان الموجود في الخارج هو المعنى بوصف التعين والتشخص اذ
الشيء ما لم يتشخص لم يوجد [illegible] وان كان [illegible] الفاهم في الذهن الا

الرازي

الراسخ في اعتباره بل لا وجود له في الذهن ايضا مع وصف الترديد لعين ما ذكرنا من استحالة الوجود مع عدم التشخص
الذي هو بمنزلة العلة لوجود المتشخص فتم ومنها ان ما قال من لزوم التناقض فانه اذا اريد كل من الحيض والطهر ومجموعهما
انما يصح لو اريد المعاني الثلثة بارادة واحدة واما لو اريد كل منها بارادة منفردة كما هو محل النزاع فلا تناقض
قطعا لكون الاستعمال المذكور ومنها ان هذه منزلة استعمالات متعددة كما اشرنا اليه الاشارة ومنها ان ما ذكره
في دفع الاعتراض الاول من ان النزاع ليس في استعمال المشترك في كل واحد من معانيه بل في الجميع جمعا
فلا لان الحق ان الامر بالعكس وان النزاع مقصور على استعماله في كل واحد من معانيه وان الاستعمال في المجموع
المركب لا كلام فيه كما عرفت تحقيقه بحمل النزاع الدليل عليه واحتمال ان يكون مراده من الاستعمال في كل واحد
الاستعمال في كل واحد بالملاحظات متعددة ومن الاستعمال في المجموع الاستعمال الواحد في كل واحد منها باباه
كلامه جميعا ومنها ان ما قاله في بل تحقيقه من ان النزاع في الثالث اي فيما اذا كان وضع المشترك لكل واحد
مطلقا غير مشروط بعدم انضمام غير الموضوع له اليه او بانضمامه مع عدم صحته في نفسه ضرورة انا لو فرضنا الاطلاق
لم يبق لنا الاشكال في صحة هذا الاستعمال اللهم الا ان يراد من الاطلاق الاجمال ان جعل النزاع في ذلك كيف يجمع
مع قوله بان النزاع في الاستعمال في المجموع جمعا ومن العجائب انه قد ذكر هنا التحقيق من باب التوطئة لاثبات
كون النزاع في الاستعمال في المجموع مع ظهوره عدم التلازم بين كون الوضع لكل واحد مطلقا وكون النزاع في
الاستعمال في المجموع بل لا ربط لاحدهما بالاخر ومنها ان منع لزوم التناقض فيما اذا اريد كلا المعنيين
المجموع من حيث المجموع غير سديد جدا لظهور لزوم جريان التناقض الذي ذكره في الاقراء على التقريب الذي
عرفت فاتضح ان الاعتراضات المذكورة في كلامه بعد [illegible] الاعتبار عليه وان المذكورات في دفعها
تمحلات لا طائل تحتها [illegible] اما اشار اليه [illegible] في اخر كلامه من الالتزام بالمجازية فهذا هو الكلام في
ادلة المانعين على الاطلاق واما من منع من الاستعمال المذكور على وجه الحقيقة ثم نقف على دليل له
سوى الثاني من الادلة المتقدمة التي عرفت الجواب عنها انفا نعم يمكن الاحتجاج له بجميع الادلة المتقدمة

ما عدا الاول منها لو اقتصر في كل منها على ما يدل على منع حقيقية الاستعمال بل يصح الاستدلال اليه بالسابق مع
جميع ما تقدم بالجواز مجازا ضرورة اتحاد هذا الدليل في المعنى رجوع منع الحقيقة الى اثبات المجازية كما لا يخفى هذا
بعد ما عرفت الحجة هنا جعلنا بمعانيه الاحتجاج فما سبق احتج المدعي لظهوره في الجميع عند فقد القرينة بعد
اثبات جوازه بالاستدلال بوجوه منها ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لو صح عدم اختصاصه بالمعنى الحقيقة
كما يقتضيه بعد عموم ادلة عدم ثبوت التقييد في كلام احد من العلماء وهو كما يحصل في الظن والظهور فيما اعتقد في
الحقيقة وحمل اللفظ بواسطة عليها من دون توقف فيه ذلك انه فاعلم انه والجواب اولا ان الحمل على الحمل
بالاصل المذكور فرع جواز الاستعمال فيها وهو اول الدعوى وظاهر ان الاصل المذكور انما يجدي فيما اذا ثبت احتمال
ارادة الحقيقة وجواز الاستعمال ولا يوجب حمل اللفظ انه او علته الاطلاق على الحمل الكيف لا دخصته صلوح
الاصل الذي انه بعد توقف جريانه على ثبوت الاطلاق على الحمل لزم الدور الباطل وثانيا ان التمسك بالاصل
المذكور انما يجدي في منع الحمل على المجاز كما هو حاق معناه وحكم على ارادة الحقيقة وابن هذا من ظهور اللفظ
في الكل كما هو المدعى بعد عدم امكان اعتبار الاصل المذكور بحصول الوصف بعد تسميته كما بين في محله وثالثا
ان الظن بارادة الكل على تسليم حصوله من الاصل ولو لم يمكن اعتباره منوطا بحجيته لا يمكن اسناد حصوله
الى اللفظ بعد فرض حصوله من الاصل لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين فضلا عن ايقاع قضيته جوابين الحمل
على الكل ولو لم يكن من باب ظهور اللفظ لانا نقول العرض يطلب من شبهة النقض من باب الماشاة ورابعا
اما لانسلم حجية الاصل المذكور حتى في المقام اذ لا دليل عليها من عقل او نقل بل ولا اجماع لان المسئلة خلافية
هكذا اختاره بعض السادة لكن الظاهر اطباقهم على اعتباره في المقام بعضا منهم ممن جوز الاستعمال في الكل
قال بان المراد هو المعاني الحقيقية لا المجاز الكلي عدم الحمل عليها عند بعض هؤلاء لا لمنع عدم العلم بوجود مثال
لذلك في الخارج لا لعدم اعتبار اصالة الحقيقة عندهم فتأمل ومنها ان اللفظ المطلق لا يحمل على شيء اصلا او يحمل

على الجميع او على البعض معين او على البعض غير معين لا سبيل الى الاولين اذ يرد على اولهما ان المتعين المراد
لا من يجب او من يجب وعلى الثاني فاما ان يكون بسبب اللفظ او الارادة والكل باطل اما الاول فلا
حصول الشيء لا من سبب واما الثاني فلوضوح ان ليس في اللفظ ما يدل عليه واما الثالث فلا لزوم عدم دليل
ثانيها باستلزامه الاجمال والالغاز وهو بعيد من حال الشارع او ممتنع في حقه مع ان قضيته لغة كونه
مباحا حمل كل الناس على الاخذ ببعض الاول ان الحمل على الجميع وهو المطلوب والجواب اولا انا نختار الشق
الاول انا نمنع عدم الحمل على شيء يحمل له باستلزامه الغاء اللفظ قلنا ثم لا نمنع عدم الحمل على شيء ليس معناه الحكم
بلغويته الاستعمال بل اعم منه وما هو نصف الحكم ولزوم الخلو عن الفائدة مع في هذا المنع ضرورة ان الحكمة
قد تقتضي الاجمال والابهام كما ذكر في ابطال منع اصل وقوع الاشتراك وثانيا انا نختار الشق الثالث من
الشق الثاني قوله باستلزامه الاجمال قلنا الاجمال قد يقصد وعلى الالغاز لا يلتفت اليها والعلية
المدعاة لا يعول عليها لان احتمال اقتضاء الحكمة الاجمال يبطل لزوم الاول وعدم الدليل على اعتبار
الظن او وجوده على عدم ويبطل اعتبار الثانية وثالثا ان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب الحمل
على الكل من باب التعقل واين هذا من دعوى ظهور اللفظ في ذلك عند المحتج وفاذن قلت المراد بالظهور هو
ان المظنون عند المجتهد بعد عدم امكان الحمل على بعض المعاني معينا او غير معين لما ذكر في الدليل على كون
الموقع في كلام الحكيم هو ارادة الكل فان الراجح في النظر هو ذلك مع ان هذه العبارة اوفق بعدم بيان قرينة
الكل وذلك لا ينافي فرض الكلام في المجرد عن القرائن اذ المفروض عدم ... وليس المراد بالظهور الظهور المستند
الى الوضع سيما بعد ظهور عدم دعوى الوضع للكل كيف وهو ملتزم على مجازية المشترك لو استعمل في الكل
من المعاني بالخصوص استعمالات على حدة ولا يلتزم به احد كما اشرت اليه ذلك في صدر المسئلة قلت مع
من مناقاة حصول عدم البيان قرينة لارادة الكل لا اطلاق وتوهم بان ذلك عند فقد القرينة ان دعوى
كون الراجح في النظر ارادة الكل ممنوعة اذ قد لا يحصل فينبغي ان يقولوا بدلا من الحمل على الكل

على حصول الظن للمجتهد لا يقولون به ظاهراً وعدم حصوله ابداً في حق كل مجتهد في كل جزء في على انا ان سلمنا
حصول الظن المذكور فانما نسلمه فيما اذا كان محل الحاجة دون ما اذا كان محل العمل فانه بعد اذ لا نسلم حصوله بل
لا يبعد انكار دوام حصوله في محل الحاجة ايضاً هذا وقد يجاب عن الدليل المذكور بعد اختيار الحمل على البعض
عند تعيين والجواب اولاً بان الحكمة قد تقتضي الاجمال بان لزوم الاجمال الذي زعم المستدل لا بد منه على القول
الاستعمال في المعاني الحقيقية ويمكن ان يدفع بان الوضع كان مجوزاً للاشتراك الا ان المانع مع المستدل
في لزوم الاجمال عليها فاذا احمل على البعض من تعيين فيدفع مع ان المستدل لم يدع حصر لزوم هذا المحذور
على التقرير المذكور فاما قوله من لزوم ظهوره في الكل عند فقد القرينة ابتداء منعه استناداً للاشتراك لا يذكر
الها على عدم تعيينها من المحذور المذكور لا بعد انتهى عنه بالحمل على ارادة الكل فيبقى الزام الشيء عليه المحذور
المذكور بزعم المستدل هو المانع ولكان الوضع في لزوم الاجمال ما لا ضرر فيه لان الحكمة قد تقتضيه فكان
لزومه على القول بالمنع ليس بضرر ولا يقتضي حمله على الكل مجازاً لكن لا لزوم على قول المستدل لا يقتضي حمل
على الكل حقيقة كما هو الظاهر ونعم وان كان صحيحاً الا ان هذا الجواب ح عين الجواب اولاً من ان الحكمة قد تقتضي
الاجمال ومنها ان الحمل على الجميع احوط ضرورة حصول الامتثال اليقيني بعد الاستعمال اليقيني ح بخلاف ما لو حمل
على البعض بتعينه لعدم العلم ح بحصول الامتثال بعد نظر في احتمال عدم كون المراد هو المامور به فضلاً على انه اذا
لم يحمل على شيء وقد يتوقف في حمله لعدم كفاية عدم المخالفة القطعية بعد ثبوت الاشتغال القطعي بل لو قلنا بكفاية
ذلك كيف يكون الامر على تقدير عدم الحمل على شيء بعد القطع بعدم حصول عدم المخالفة القطعية كما هو قضية
القطع بحصول المخالفة القطعية ضرورة استحالة اجتماع النقيضين ولو قيل بحصول عدم المخالفة القطعية على التقدير
المذكور فلا هذا الوجه الشارع ابتني بعض يجب الاتيان بالكل ولا يجوز الاقتصار على البعض فضلاً عن الوقف
بالمرة فان اعترض بان غاية ما يقتضيه الدليل المذكور على تسليمه هو الحمل على الكل فيما اذا كان الحكم الزامياً
واما لو كان ترخيصياً فمقتضى الاحتياط هو عدم حمله على البعض ايضاً فضلاً عن الحمل على الكل كما لو قال لا تستعمل

عينا فلا يتم الاستدلال المذكور في بل الاتم في وجوب العبث على الاطلاق كما في اجتنب العين ويجب العون بل الاتم
في باقي الاحكام الخمسة لما تقرر في محله من عدم جريان قاعدة الاحتياط فيها بل قد قرب بعض الفضلاء عدم جريانها في
الحكم التحريمي ايضاً دفعناه بان القائل بالاحتياط لا يفرق بين الاحكام بل اذا اثبتنا وجوب الحمل على الكل في الدليل
المذكور في الحكم الوجوبي يثبت الحمل عليه في غيره ايضاً لعدم الفصل والجواب عنه اولاً ان الاحتياط بعدم وجوبه
في المقام كما هو مقرر في بابه وثانياً لا يصار الى اللفظ ظاهراً في الكل كما هو المدعى بل الى الاستعمال فلا احتياط مع القول
بالمنع من ذلك فان قلت بعد تسليم وجوب الاتيان بالكل لا يسع لدعوى الظهور وانكاره ثمرة لاطباقهما على الحمل
على الجميع ح قلت مع انا لا نقول بالاحتياط ان الثمرة وجوب الحمل على الجميع عند المدعي في جميع الاحوال من ارادة الانشاء
او الاخبار واختصاصه بمقام الانشاء عند المنكر على انه يحصل التعارض في دليل على نفي الحكم عن المعاني كلاً او
بعضاً عند الاول دون الاخير مع ان التمسك بالاحتياط لو تم لتم في الواجب بل في بعض اقسامه دون غيره حكماً
الباقية لاختصاص جريانه بالاحكام الالزامية على ما قرر في محله ومنع القرينة الصارفة دفع الاجماع بعدم اعتبار
على ما مضى في محله كما ترى ثم لا يذهب عليك ان دعوى الظهور في الكل عند فقد القرينة فرع جواز الاستعمال فيه بل
وكونه على الحقيقة وتقرير ذلك الحقيقة وان كانت مسلمة على تقدير ثبوت الاستعمال الا ان اثبات صحته
دونه خرط القتاد احتج القائل بجوازه في الجملة بوجوه الاول ان قضية الاصل هو جوازه بعد تحقق
الوضع او العلاقة ذكره بعض السادة وتقرير جوابه في المقدمة الاولى من ان الاصل عدم الجواز ايضاً
الجواز دليل الخلاف بما اقمناه على الحكم وثانيها ان المشهور بين العلماء وحجة هذا المدعى من الاستعمال بل
ان الظن بالجواز وهو اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء بالعدم اذ مرجع هذا الظن الى العدم الوجدان
ومرجع الاول الى الوجدان كما ان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي بل قد يدعي عدم الخلاف
في اصل الجواز ويمكن ان ينزل كلام المطلقين على المنع لطريق الحقيقة كما يظهر من التامل في ادلتهم بل جمع
العرب بذلك فيما نقل به وقد يظهر ذلك ايضاً من العميدي كما انه يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كالحاجب

ومن الى الحسين البصري ان الغزالي يدعيه ايضاً وكذا الكلام فيمن ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم
فما حكي عنهما ونحوهما الى ذلك ايضاً دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على جزئية
الوحدة الموضوع له وبالجملة فالمصرح من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازاً لم يقم عليه دليل عقلي لا
ارادة المعاني المختلفة من لفظ واحد كما يراد من لفظ الحيوانات جميع افرادها هكذا افادة بعض
والجواب اولاً بمنع اصل الشهرة كما يظهر بالتتبع وثانياً بمنع اعتبار الظن الحاصل منها وثالثاً لا معنى
لكون ظنها اقوى من الحاصل من الاستقراء الاتباع حصوله منها لكونه في طرفي النقيضين حتى يتحقق القوة
والضعف والحاصل من احدهما فقط لا يتحقق في حقه الاضعف ولا الاقوى واما الارادة التي
ما لا يساعد عليه ظاهر كلامه وتقديم المثبت على النافي على الاطلاق ثم والشهادة مقارنة بالدليل
ثم كلام النافين على المنع حقيقة الاستعمال بعد عدم دليل يساعد عليه بناء على ما صرح بكلام جملة منهم في الاحتجاج
المنع كالظهور جملة من ادلتهم بل تسليم ابتناء حجية الدليل المذكور على جزئية الوحدة كاف في ابطاله بعد وضع
فسادها في نفسه وعدم معلومية ذهاب النافين الى التسليم جزئيتها للموضوع له وعدم وجدان من يصرح بالمنع
الاستعمال ولو مجازاً الا بعيد بعده وجدنا من يصرح به واعترافه بان دعوى الوجدان مقدمة على دعوى عدمه
وعدم قيام الدليل العقلي على المنع لا يمنع في اثبات ما هو محل النزاع من الجواز اللغوي على ما يظهر من الاتيان
رابعها الثالث ان المانع من الاستعمال المذكور هو ادلة النافين وهي غير ناهضة في المنع فيكون جائزاً
دفعه مع كفاية ما اقمناه من الدليل على المنع في بطلان الاستعمال ان مجرد عدم ثبوت المانع لا يصح لاثبات
الجواز بل لا بد معه من احراز المقتضي والتمسك باحرازه والتمسك بالاصل والشهرة في ذلك قد عرفنا
مع ان عدم المانع لو دل فانما يدل على عدم الامتناع العقلي واين هو من اثبات الجواز اللغوي ايضاً ثم ان
حصر المانع في ادلة النافين بعد احتمال وجود مانع او غيرها غير جيد واحالة عدم الحكم بالجواز بعد عدم
التعويل على الاصول المثبتة عندهم غير سديد حجة المفصل بين المفرد والتثنية والجمع الى المجازية

في الاول للتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملاً في خلاف ما وضع له لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني العلاقة علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون
مجازاً واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بما اشترط في عكسه من كون الكل من المركبات الحقيقية
كون الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل وعلى كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرار المفرد بالعطف او بغيره
فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على وجه الحقيقة فكذا فيما هو في قوته
اذ لم يشترط الاتفاق اللفظ والمعنى معاً فيها بل الظاهر اشتراط الاتفاق اللفظ فقط فانه يصح ان يقال زيدان
زيد وزيد مع اختلاف المعنى في الاحاد وعدم مساعدة دليل على اشتراط دليل يا اسمى كما التزم به بعضهم والجواب
من وجوه اشتراط الاتفاق في المقدمة الثانية فراجع حجة المفصل بين النفي والاثبات ان النفي يفيد العموم فيكون
كقوله لا عين هنال ولا يخفى صحة الاستعمال المذكور في النفي لاحد مدلولي اللفظ وهذا بخلاف الحال في الاثبات
اذ لا عموم فيه فلا تعدد في المطلوب المدلول والجواب عن دعوى الجواز في النفي اولاً ان المراد بافادة النفي
للعموم ان كان هو انه يحدث العموم في المدخول ففيه مع فساده في نفسه لعدم صلوح اداة النفي لذلك يوجب
هو ادلة نفيها افادة المدخول بحكم التبادر والاستعمالات المعتبرة ان هذا ما لا اظن احداً الزم به وان كان
استقلاله بافادة العموم فلا لا شيء لان ارادة النفي غير موضوعة للعموم بل ولا مستعملة فيه مجازاً وان كان المراد
ان المركب من الداخل والمدخول هو الدال عليه فلا شيء ولا نظم وان كان ان النفي لما دخل على اصل الماهية
المرادة من المدخول فيلزمه عقلاً استغراقه كل فرد من افرادها فهو صحيح الا انه لا ربط له بدعوى الحكم الا القصد في
المدخول على ما هو مستعمل في معناه المناسب بازائه وثانياً ان الاثبات ايضاً قد يفيد العموم اذا كان في سياق
من الاعلام المخصصة بان يقال اكرم كل زيد فينبغي ان يقول المستدل بجواز استعماله في اكرام معنى في النفي
مثلاً لا يفيد العموم كما في الاعلام فلا بد من النفي فيها ولا يقول به فان قيل ان مدلول المشترك احد المعاني بحيث
لا بعينه فاذا وقع في حيز النفي يفيد العموم ولو في الاعلام قلنا قد اسلفنا ان مدلوله كل واحد بعينه مع انه لا

في اثبات جواز الاستعمال في المعنى في اكثر من معنى لما اوما اليه انفا وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا
فتذكر وعقبة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد ان بنا على دلالتهما على التعدد فيصح ارادة المعاني المختلفة منهما بخلاف
المفرد والظاهر ان هذا المستدل يقول بعدم الجواز في الاستعمال المذكور في المفرد مجازا ايضا والا فيكون
عين التفصيل الاول لو بنى على حقيقة الاستعمال في التثنية والجمع وقد ذكره في مقابلته وحينئذ فالمدعى في المفرد صحيح
واما الجواب عما ذكر على التثنية والجمع فهو ما مر من انهما حقيقتان في فردين او افراد من جهة واحدة بحكم التبادر
فيفيدان التعدد في المعنى الذي علم دخول العلامتين فاذا لا تعدد فيه من ابن يجيء التعدد مضافا الى
انه لو كان قبل العلامتين صنفا للتعدد فيلزم ان يكون اقل مدلول التثنية اربعة واقل مدلول الجمع اربعة او ستة
على ما هو بناؤه وفي ذلك دور كفاية الاتفاق للفظ هذا ولا يخفى ان هذه التفاصيل الثلاثة قد لوحظ في كل منها
حيثية خاصة فقد يجتمع مع الحيثية الاخرى الملحوظة في الغير وقد لا يجتمع فتوهم ارجاع بعضها الى بعض كما ترى
فليتامل واما دليل المتوقف فلم نقف عليه ولا على من عزى التوقف اليه ويمكن الاحتجاج له بانه لم يثبت شيء من
الاقوال المثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له في المقام واما النقل فالآحاد منه لا تفيد الا الظن ولا تواتر
مع الخلاف وجوابه انا قد بينا الدليل على المنع بما لا مزيد عليه مضافا الى منع بعض المقدمات بما لا يخفى على
الجزء الثاني ثم السادس
جامعة اختلفوا في جواز الحقيقي انه على جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي منفردا
تارة وفي المجازي كذلك اخرى ومنها باستعماله اولا وبارادة مجامع بين المعنيين او مجموع الامرين وجعل
كون الاستعمال في الموضوع له في الشيئين على وجه الحقيقة لو لوحظ حيثية الوضع وكذا الاخرى لو وضع اللفظ
لذلك المجامع او المجموع ورد على الحيثية المذكورة في جواز استعماله في كل واحد من المجامع بعدد الارادة وتعلق
الحكم بالمجموع او بكل واحد منهما على اقوال ثلاثة احدها القول بالجواز مجازا ثانيها القول بالمنع ولو مجازا
ثالثها القول بجوازه حقيقة ومجازا واوسط الاقوال هو الاوسط ثم ان الاصل الاول هو عدم الجواز لعدم
ما سبق في المسئلة السابقة من توقيفية الاوضاع بالنوع السابق لان النزاع في الجواز اللغوي لا العقلي

ولا الشرعي وكون مفاد بعض الادلة هو الامتناع العقلي لا يوجب كون الجواز الذي في مقابلته واراده الجواز العقلي
ايضا على ما هو سنوضح من كون الامتناع العقلي اعم بل هو لا يمنع ارادة الجواز اللغوي ايضا وتوهم ان توقيفية الاوضاع
بعد تسليم كون الجواز اللغوي هو محل النزاع لا يجدي في اثبات الامتناع لقصر التوقيفية على اصل ثبوت الاوضاع كيفيات
الاستعمال يبطله مع عدم ما يساعد على الحصر الدعوى مع وجود المقتضي على الاطلاق كما عرفت سابقا فذهول عما ذكرنا
لا ما لا عدم اشتمال المذكور من الاستعمال على ما يقتضي الامتناع والمحال على انه لو كان كل شيء يشك في امكانه وامتناعه يحكم
بامكانه بنى على ارادة الجواز العقلي من الجواز ثم ان هذا الاستعمال على تقدير ثبوته حقيقة ومجاز ضرورة استعمال
اللفظ في كل من الموضوع له بخصوصه وغيره وكذلك يصلح هذا الاستعمال باعتبار صدقه للموضوع له بواحد من الوجوه
الثلاثة المتقدمة كما هو المشهور المنصور وثمرة هذا الاستعمال تظهر في باب الاقارير والوصايا والنذور واليمين و
الانكحة وغيرها على ما هو في المجال بما المستدلان متوافقان في ذكر ما ذكرنا سابقا من الاحكام والاحوال فلا
في الافادة في كونه على الاقرار المقال لما على المنع مكر ما عرفت سابقا وانفا من ان الاوضاع كيفيتها كما هي الاصول
التوقيفية ولم يثبت من الواضع واللغة ترخيص في ذلك كما يكشف عنه عدم العثور على مثله في كلام احد ممن يعتمد
به بعد التتبع التام ومثله كاف في الحكم بالعدم وما زعم المجوز بعمومه سنقف عليه مضافا الى ان الاستعمال المذكور
ليس بحقيقة قطعا ولا مجاز فيكون غلطا اما انه ليس حقيقة فلان الموصوف بها ان كان اللفظ من حيث استعماله
في غير الموضوع له ففيه مع ما سبق انه خلاف الواقع او من حيث استعماله في الموضوع له بالخصوص فمع ان الكلام في
حكم الاستعمال في المعنيين لا في احدهما بخصوصه ان الحقيقة مسلم كما تقدم بثبوت الاستعمال العبارة فيها فلم
او من حيث استعماله في المعنيين من حيث هما ففيه فساد اسناد وصف الحقيقة الى الاستعمال التركيبي لم يوضع لها
وضع له ولغيره وفي صحة التوصيف على ثبوت الاستعمال والاذن بامانه واما منع كونه مجازا فلانه مع ابتنائه
على العلاقة المصححة الغير الموجودة ان موضوعه لا يخرج عن الثلاثة المذكورة ولا يصح الصاق شيء منها بعلاقة
وادكا الظاهر منه ايضا منع توصيفه بكل الوصفين لانه وان كان صحيحا على تقدير الثبوت لكن صح منعه على

عدمه وجوده بلاحظ عدم الثبوت في وجه ثان لا يوجب اولوية الحكم الاول بعد اختلافهما لو زاد بل ايضا مع ما عرفت
الا ان هذا هو الوجه الاول او ثان انما يبطل كون الاستعمال المذكور حقيقة بالخصوص او مجازا كذلك واما بطلان كونه
حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار اخر فلا حجة عليه الا الدليل الاول المانع اصل الجواز فلانه الاصل ولانه لا منافاة بين ارادتهما
يكون ممتنعا فيكون جائزا لاستحالة ارتفاع النقيضين والقول الاخر يجوز ان يقول ان المستعمل في اكثر من معنى
ورد في القرآن وفي الاجماع وتحوه وهو الصلاة واستشهد انه يصلي على النبي ولا حجة لا عبارة سبيل
حيث استعمل لفظ الصلاة لنفسها وكذا بها اذ هي المسجد وغيره الى ما يمكن استخراجه مما تقدم واما ما ذكره عليا
فبان احدهما ان ارادتهما معا توجب الغاء قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون من استعمال اللفظ في غير الموضوع
ثانيها ان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فيه ولم يثبت الوضع لهما معا والجواب الثاني عن الاول
بما مر مرارا من ان الاصل في المقام هو الامتناع دون الجواز اذ النزاع فيما الامر في الجواز اللغوي دون العقلي مع وجود
ما يوجب الخروج منه دليل المنع وتوهم معارضتها نظرا الى ان المذكور من دليل المنع انما هو كالاصل في كونها من الادلة الفقاهية
مردود بان ما ذكرناه من دليل المنع له جهة اجتهادية ايضا كما لا يخفى على المجتهد يكون وارد على الاصل المذكور حيث
واما عن دعوى عدم المنافاة فبانه غايتها اثبات الجواز العقلي دون اللغوي لعدم كونه نتيجة الدليل بل النتيجة هي الاول
اذ الظاهر من قياس المنفي في كلامه مقابل الاثبات هو العقلي كالنتيجة كذلك والا فالصوري صورية كما لا يخفى
واما عما ذكره المرتضى رحمه فيما ذكر ايضا لانه احتج بكلامه على فرض الكلام في الامكان العقلي والاتحاد لو الكلام اذ لا دليل
عليه والمثال المذكور ان كان منه كما هو الظاهر فلا عبرة به ادعى العرب بتبوته على النظر مع احتمال الارادة بمعنى
مجامع بين الحقيقي والمجازي والامر في الآية فبان الصلاة لم يرد بها فيها سوى معناها وارادة عدم جواز القرب في
المسجد لانا نستفيد من قوله تعالى الا عابري سبيل لكونه استثناء منقطعا لان المفروض قرب الصلاة لا عابر ولا تعلق لها
في المسجد لظاهر توهم عدم جواز العبور فيه ايضا فقال سبحانه الا عابري سبيل مع ان بيان الحكم المذكور هنا
مقصود تبعا ومستفاد من الكلام من باب الاشارة مع بقاء اللفظ ايضا مستعملا في معناه فتامل ونتكلم ايضا

ايضا بان التقدير لا تقربوا الصلاة لا تمكثوا في المسجد او لا تلبثوا فيه مصلين وعلى هذا يكون اللفظ مشتركا بين المعنيين المحذوف
منه ولا باس به لو ساعده الطبع ولا يبعد مع مساعدته عليه يكفي الجواب ايضا بان ارادة المعنيين فيما ذكروا حيث
لا يكون المعنى لا تقربوا المسجد حين تكونوا سكارى ثم واما عن اول الدليلين على المجازية فبما تقدم من عدم اعتبار
الوحدة واما عن ثانيها فبان المراد من دخول المعنى المجازي في الحقيقي ان كان انه داخل تحته بعد في الارادة مع كون كل
منهما مرادا بخصوصه فلا يخفى انه لا يوجب المجازية لو لم يقل باعتبار الوحدة والا فيرد عليه ما اشرنا اليه وان كان المراد
به جعل المعنى المجازي مع وجود المعنى الحقيقي بان يعتبر معنى يستعمل فيه ويستعمل اللفظ في ذلك المعنى ففيه ان اللفظ ليس مستعملا
الا في معنى واحد انما على وجه المجاز لو اريد المعنى من نفس اللفظ كما هو الظاهر واريد على وجه الحقيقة لو اريد من
الخارج وان كان دخولها تحت جامع لهما فهو لا يبعد ثم وهو خارج عن المبحوث عنه وان كان دخولها تحت الارادة
باعتبار الحيثية التركيبية فالحال كما اشرنا اليه ايضا ثم انه يمكن ان يكون قد اجاب عن الدليل الثاني بان هذا خروج
عن محل النزاع اذ محل البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي كما في اتفاق الاشتراك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي
وهو خارج عن ذلك وهذا الاشتراع فيه انه لا منافاة للصحة بجواز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز كما
ان تريد بوضع القدم في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة
وناعلا وراكبا وهو المجاز انتهى ما ذكره وقد مضى لو كان كلام المستدل ظاهرا في ارادة دخول الجزئي تحت الكلي
والظاهر انه غير صحيح كما صرح في الجواب ان يرد بين الاحتمالات الاربعة المذكورة ثم ان الظاهر من المثال
لعموم المجاز استعمال الاسد في الحيوان الجري ضرورة ان الدخول حافيا بل وناعلا ايضا من افراد الحقيقة
لمعنى وضع القدم كما يدل عليه بعد مشاهدة الاستعمالات مساعدة فهم العرف عليه ايضا نعم دخول المجانبة في كونه
راكبا لا يبعد فيها والامر سهل وقد تعرض عليه ايضا بوجهين احدهما ان المراد بالدخول في كلام المستدل على فرض
ما ذكر في الشرح من دخول الخاص في العام الاصولي لا دخول الجزئي تحت الكلي فحاصل غرض المستدل ان الوضع

مقيد بالوحدة في الارادة اي بعدم دخول معنى اخر معه في الارادة وصار المعنى المجازي الان داخلا في الارادة
مع المعنى الحقيقة فمات قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا يرد عليه ما اورده نعم يرد عليه لزوم
دخول الوحدة في الوضع لا ثانيهما ان في خروج الجمع عن موضع النزاع نظرا لانه ان اريد بموضع النزاع كون كل من
المعنى الحقيقي والمجازي مناطا للحكم كما في المشترك كما يقتضيه ظاهر الكلام فيشكل بانه في المشترك ايضا لم يخرج عن محل
النزاع على ما يراه من جعله مجازا في الوضع فانه الغى قيد الوحدة فخرج عن محل النزاع عند القائل به ولا يتم كونه
مذهبا في محل النزاع وان اريد انه هناك لا يخرج عن محل النزاع وان كان مجازا فهنا كذلك والفرق تحكم ظاهر
وان اريد ان محل النزاع هنا جعل المعنيين مناطا للاستعمال والمعنى المجازي مفهوم المجاز ليس كذلك فيشكل اولا
بان الكلام لا يدل عليه الا بتكلف وذكر المشترك ينافيه وثانيا باحتمال ان يكون مراد المجوز ليس عموم المجاز بل انه مستعمل
فيهما بقيد المعية وهذا كان اولا لا ذكر والمجوز بهذا الاعتبار عند المشترك غاية الامر انه يلزم حينئذ تبعا
المجاز بعلاقة المانعة من الحقيقة الموجبة للجمع بين المتنافيين ولا دفعه بان القرينة المانعة انما هي مع المجاز وحده
بقيد الوحدة المانع الاجتماع فمعه غير موجودة وذكر هاهنا في البيان انما هو فرق بين المجاز والكناية بتقدير ارادة
المجاز وحده كما يدل عليه استعمالهم المشترك في معانيه بتقدير العموم لكونه مجازا كما صرح به شيخ العالم رحمه الله فانهم
لم يعتبروا القرينة المعاندة للحقيقة اعني استعماله في كل واحد وكذلك في خصوص هذا المبحث ذكروا بانه في
عموم ان المعنى الحقيقي صار بعد قرينة من الوحدة معنى مجازيا للفظ ولم يذكر القرينة المعاندة لارادة المعنى
الغير الحقيقي عن الوحدة ويمكن الجواب عن هذا بان يراد بالمعرض القرينة المعاندة للعلوية دالا على ارادة وعلى هذا
بالكلام ولا يخلو عن تكلف وهذا بحث في الاول اولا بان تفسير الوحول في كلام المستدل بما ذكره مع ازالة
ما بعده وليس على الشيء الا سبيل ضرورة ان ليس في الشقين حكاية العام والخاص لعدم كون اللفظ في
مفاهيم هذا القبيل ولعل المعترض اخذ ذلك من تعبيرهم بكل واحد من المعنيين او جميع المعاني في المشترك
وهو غريب اذ ليس المقصود من لفظ الكل المعنى العام المفهوم من هذه اللفظ كيف وعليه لا يصدق قوله يستعمل

في معنيين

في معنيين او اكثر كما هو المفروض في كلامهم كما ان الحال في العام الاصولي هو ذلك بل المقصود منه خصوص هذا وهذا
وهكذا وكذا الحال في لفظ الجمع اللهم الا ان يكون المراد ان المراد هنا كدخول الفرد في العموم في كونه مرادا على
الاستقلال فيهما بل في دخول الجزئي تحت الكلي كما لا يبعد دعوى ظهور الاعتراض فيه ولكنه كما ترى وثانيا
ان ما ذكره في الحاصل لا حاصل له لوضوح انه غير لازم مع كون المراد من الدخول ما ذكره وان كان ما سلمه
صحيح لما اراده المجيب من دخول المجازية وفي ثالثا اولا بان الترديدات المذكورة ما لا طائل تحته اذ من
الواضحات ان محل النزاع في الشقين كما يتبادر من كلامهم وغيره هو ان يستعمل اللفظ في كل من المعنيين
او المعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وان كان ذكر القيد لا غير وقد عرفت انه وجه فيختار الشق الاول
الذي هو هذا ولا يتوجه عليه شيء وما زعم من لزوم خروج المعنى المجازية المشترك المستعمل في اكثر من معنى اذا
كان موردا عن محل النزاع في تلك المسألة لعدم كونه مستعملا في معانيه الحقيقية كما هو مقتضى الغاء الوحدة المأخوذة في
في الموضوع لم يرتفع الاصرح به شيخ ائمة من انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلول على معانيه لا الوحدة المأخوذ
نوع ما وثانيا ان لزوم خروج مذهبهم عن محل النزاع في المشترك مما لا تسليم لا يجدي في ابطال ما في من لزوم خروج
هذا في الظاهرة عند تجيه في ارادة لزوم المجاز عن محل النزاع الذي هو الاستعمال في كل واحد من المعنيين اذ
المعاني وهو ظاهر ... القرينة المانعة حتم انه لو جاز الاستعمال في معنيين لزم الجمع بين المتنافيين لما لا ارتياب
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو
محال وقد جعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وقرر انه اذا استعمل المتكلم اللفظ في المجاز فلا بد من
نارضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي فيريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه
فواضح والجواب عنه انه ان اراد ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة بنفي ارادة المعنى المجازي فمسلم ولكنه
لخروجه عن محل النزاع وان اراد انها مانعة عن ارادتها بارادة على حدة او لا فممنوع بل هو اول الكلام ونبه على ذلك

فساد ما ذكره اهل البيان ومخالفتهم فما لا اجتهاد فيه بل لا ضرر فيه كما صرح به السلطان بقوله يمكن ان يقال ان المعتبر
في المجاز هو القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المجازي واما لزوم كون القرينة
مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى الارادة المعنى المجازي فغير تم بل هو عين النزاع فلا يتم
الجمع بين المتنافيين انتهى وهو جيد جدا وقد اعترض عليه اولا بان المستدل انما تمسك بما اعتبار القرينة
المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا ريب ان المفهوم من كلماتهم كونها معاندة لارادة الحقيقة مطلقا
ولو ارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان قلت تاويل بعض كلامهم فلا يصح الجواب ايضا
بان القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان
في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية ايضا مانعة عن
ارادة الملزوم بدلا من ارادة اللازم وانما يصح ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما ذهب اليه البعض من انها
الكلمة المستعملة في اللازم مع جواز ارادة الملزوم بدله وكانه يبني عليه اورد ها بعض المحققين وثانيا
بان دخول المجاز في الارادة ثم انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصلي كما صرح هو به ايضا في حواشيه ثم
وقال انه هو الرابع في المشترك ايضا ولا يخفى ان الارادة بمطلق فرد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة مستقلة
من فرد على المراد كل واحد منهما بعنوان مستقل الا وان ليس هنا ارادتان فهو الحقيقة من لزوم اجتماع
المتنافيين نعم لو جاز ان اريد من الصيغة ارادته هنا وهذا الاصل واحد كما هو المحقق وراءه كما من ان
الظاهر ان الاستعمال الاعتقاد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة للاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو اصل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له اوردها بعض المحققين
وزاد عليها بعض اهل العصر خامسا وهو انهم قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا من الكناية فان لم
يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد منها ما يمنع عن الارادة بدلا لم يصح الاحتراز
بها عنها لان فيها ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا من ارادة اللازم والا لم يكن

كناية

كناية بل حقيقة والمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع من ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح وكذلك يمكن
الجواب عن الاول اولا بان كلمات اهل البيان وان كانت مطلقة الا انه يجب ان يحمل على عدم المانعة بارادة
مستقلة بحيث تزيلها على الارادة الواحدة بل يمكن منع الاطلاق في كلامهم بان منزلة ورود مورد حكم
اخر وهو وجود المانعة ولو في الجملة فان تمسكا لا يصح الرتبة المذكورة لعدم صحة ارادة الحقيقة في الكناية بنفي ارادة المعنى
الكنائي ايضا فلا يبقى بينهما فرق كما لا يخفى ان تعدد الارادة في الكناية في الغالب مجازيا موجودة اذ هما متعلقة
بالمعنى الحقيقي الذي استعملت فيه على ما هو المحقق من كونها من اقسام الحقيقة ثانيهما متعلقة بالمعنى الكنائي الذي هو المقصود
الاصلي الذي ينتقل اليه من الحقيقة كطول القامة في طويل النجاد بخلاف المجاز فانه ليس هناك الا ارادة واحدة
متعلقة بالمعنى المجازي على ان الفرق بينهما لا ينحصر من حيث القرينة لظهور الفرق بينهما من حيث الاستعمال في الموضوع
وعدم الاستعمال فيه كما هو المحقق دون حيث انه في الكناية على ما صرح به السكاكي في المفتاح من الانتقال من اللازم
الى الملزوم وفي المجاز على العكس وثانيا بان الاطلاق لا يبعد لكنه لا اعتبار به بعد كون اللفظ مما فيه الاجتهاد ثالثا
وثالثا بان ما ذكره هنا من ان المفهوم من كلامهم كون القرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي بما هو صريح به بعد ذكر انحاء
الكناية من ان القرائن الموجودة في المجاز تساعد غالبا على الارادة دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى ان كلا من
وفي الحمام في قولنا رأيت اسدا يرمي اداة في الحمام لا تنافي ان ارادة الحيوان المفترس كما يقتضي به صحة عطف
ويفترس على الاول في الاقدام على الثاني وان كان هذا الايضاح لا يخلو عن نظر لوجود التنافي في المثالين كما يقتضي
فهم المنافرة بين معاني المعطوف والمعطوف عليه وصحة العطف في مثل هذه والابعد في امثال مثل العبارة القاصرة
بعيد جدا لا يقال انه مقطوع العدم نعم يمكن ان يقال ان ما ذكره من ظهور كلامهم جاز عند ما لا يتم مقتضاه كما
صرح به عند التصريح بانحاء الكناية فيتجه عليه ثم ان كلامهم اذا لم يكن صحيحا عنده فالاستناد اليه في مقام المؤاخذة الغير
ما فيه المؤاخذة واما عن الثاني فبان لزوم عدم التفرقة بين المجاز والكناية من حيث القرينة على تسليم الا دليل
على فساده بعد ثبوت الفرق بينهما من الحيثيتين اللتين اشرنا اليهما في الجواب عن الاعتراض المذكور انفا وبه

كلام من يعول عليه من اهل البيان التصريح باشتراط شرق ... صفة القرينة وظاهر كلام بعضهم فيه على تسليم ...
يوهم منافاة وجوب اشتراطه واما من الثالث فبان يكون دخول المجاز في الارادة من باب دخول الخاص في العام بارادة
لا بنافي تعدد الارادة بعد ما عرفت من توجه العموم والخصوص على انه لو اراد من نفي تعدد الارادة كون النزاع فيما
اذا كانت متحدة يرد عليه ما مر اليه الاشارة مرارا من ان النزاع فيما اذا تعددت الارادة وان اراد مجرد منع وجود
تعددها بعد كون المقام من باب دخول الخاص في العام كما هو الظاهر فقد مر انه منع في الاوجه له واما من الرابع فلانه
ان ما ذكره من الوجوه كلها يتم في كون القرينة في المجاز معاندة لاصل الاستعمال في المعنى لا للارادة ثم بل ان ما هو المذكور هنا
معاندة للارادة كما لا يخفى على المطلع بكلام السكاكي والتفتازاني وغيرهما وثانيا ان ما اعتبر بكلامهم يعطي ظاهره
خلافه عندنا وثالثا ان الدلالة على المعنى الحقيقي حال ارادة المعنى المجازي حاصلة قطعا كيف وقضية وجود
سببها الذي هو الوضع ذلك واما المنتفي بنفس فهو ارادته ولا يلزم منه نفي الدلالة بعد عدم توقفها على الارادة
واما من الخامس فبان في الجواب بالاعتراض الثاني فان كان راجعا اليه والا فلا نم دخول الكناية في المجاز على
تقدير عدم كون ذكر القرينة في المجاز للاحتراز عن حصول الاحتراز عنها بالاستعمال في الموضوع له وبعدم الاستعمال
فيه لكونها من اقسام الحقيقة او بالانتقال من اللازم الى الملزوم وبالعكس كما اشار اليه السكاكي وان كان
على اطلاقه لا يخلو عن شيء هذا وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا باجوبة الاول ان المراد بالمجاز المحترز منه
هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة وقرينة والقيد لو استعمل
كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين اهل
البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوا قسيمها الكناية فالاستدلال المذكور ناش
عن الخلط بين الاصطلاحين الثاني ان قول اهل البيان بان المجاز ملزوم القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
محمول على ان احدهما كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده والمجاز انما هو كونها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقة والاول باطل قطعا لانتقاضه باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان

فان معناه

ارادة
فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والثاني يكون مستعملا في الكل بل في غيره وظاهر ان القرينة المعاندة
كذلك بل يستدل بها ونوقش الثالث لا ينهض مستند الاستدلال المذكور حجة على منع جواز الاستعمال مجازا لاحتمال ان يكون
الاحتمال الاول وينافي الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مطلقا ولو بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل
فلا يتم النقض بها لا نقول هذا الاحتمال كلا يتم لعين ما يلزم من الاحتمال الثاني ضعف التمسك بالثابتة اذ الاستدلال
لا يتم بمجرد الاحتمال الا ان يحصل بالعلم بالكناية قرينة عليه الثالث ان غاية ما يثبت من هذا الاستدلال
كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي معه فلا يعني
...
الثالث والعكاكاة مما لا يخلو من نظر لو جود ... في الكلاب ... بعض ... بين ...
فقط واما هو مع الرحل التجار فلا الرابع ان النزاع المقيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع
وغيره ام لا وليس يلزم في كلما استعمل في غير الموضوع له ان يكون مع قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له غاية
ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية لا الحقيقة والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ
في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت بعدم جواز الاستعمال الا ان القرينة المعاندة للحقيقة لعدم
ضرورة الالزام وقد يعترض على الدليل ثالثا بان الاستعمال اصطلاح الاصوليين والبيانيين في المجاز وتفاوت
اصطلاحهم فيه بل الظاهر اتفاق الكل في ان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين ما وضع له
مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له كما صرح به السكاكي والتفتازاني وغيرهما من البيانيين والاصوليين
وتوهم ان اشتراط القرينة المانعة مقصور على الصدور عن اهل البيان لا يحتاج في اسناده الى البيان ...
التصور له ايضا في جملة من حدود الاصوليين وخلو بعضها من ذلك الاشتراط انما هو لاجل الوضوح و
الاتكال على تلك الجملة او لعدم ملاحظة الشرط المذكور في ماهية المجاز من حيث كونه شرطا لحصول المقام لا
لحصول الاصل او الصحة ايضا اذا كان المقام مقتضيا للابهام فاستبدل او لغير الاستعمالات المعهودة وكيف

في الحمل على تقدير العدم اللهم الا ان يراد من الارادة الحقيقة ما يشملها الارادة من اللفظ فانها غير متحققة من الاستعمال
وجودا وعدما بالنسبة الى تمام المدلول لكنه كما ترى وبالجملة هذه الارادة الضمنية على تسليمها ما الا على الارادة من مطلق
الارادة فظهر ان الاعتراض الذي فطن له واقع في محله واما ما اجاب به عنه باحتمال ان يكون غرضهم هو الاحتمال الثاني
فعلى المدعي اثبات الاول ضعيف جدا اما اولا فلان الحصر انه يدعي ظهور كلامهم في الاحتمال الاول كما قدمناه
وان لا يخلو عن نظر واما ثانيا فلان الافتقار الى الاثبات مشترك الورود اذ كما ان اللازم في الاستدلال اثبات
ان المراد هو الاحتمال الاول كذلك اللازم على المجيب المدعي لعدم ارادة الاحتمال ان يثبت ارادة ذلك لتوقف
صحة الاعتراض الذي ذكره عليه وتوهم انه منكر وان النفي كما هو المشهور في الالسنة مدفوع باطباق
المحققين على ما ذكره بعض المدققين من ان النافي كالمثبت في الافتقار الى الدليل بعد ان كلا منهما يدعي
حكما غير ما يدعيه الاخر والعبارة الموجودة لما يغاير كما حقق في محله وثانيا انا نقول على تقدير ارادة المعنى
الثاني كما استظهره المجيب في حاشيته ان منع مخرج الجملة حجة على من جوزه مجازا غير صحيح لان الاستعمال
المذكور على صحته ليس مجازا بل حقيقة ومجاز بالاعتبارين ضرورة هنا دخول المجازية بعد بطلان مدركها
الذي هو اعتبار الوحدة في الموضوع له فالحجة المذكورة ناهضة على المجازية بعد الفراغ عن فسادها او حالة
الى الموضوع ويكون عرضها عنه من باب الالزام فكانه المستدل قال لو جاز الاستعمال المذكور لكان على جهة الحقيقة
والمجاز ولكان يلزم جمع بين المتنافيين هذا والاستدلال المذكور اجمالا فيه ح مانعه اثره حكمه
في الحاشية التي كتبها هاك فلا وجه للتصدي له وثانيا بما يشير اليه ثالثا ان غاية الاحتجاج كون القرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا لا مجتمعا ان غاية ذلك كونها مانعة عن الارادة منفردا بمعنى ارادة
المعنى المجازي والمانع عن ارادته بارادة اخرى كما هو مفروض عجب فلا يرجع الى ما ذكره الباب عن الاعتراض
كما تقدم الا انه بقي الكلام في مع من جمع بينها اذ لا وجه له على هذا التقريب بل الاوجه له على تقدير احتمال الاول
اذ يجب التنبيه على تغايرها وتعدد الكلي في تلويه التغاير فتدبر وان اراد ان غاية ذلك كونه

فتامل

القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة منفردة ولو بارادة اخرى مستقلة واما من ارادتها حال الاجتماع مع المعنى المجازي
او بنفس ارادة المعنى المجازي فلا ولكن ان محل النزاع هو الثاني لا الاول فحينئذ مع ان دعوى مانعية القرينة للمعنى
الحقيقي ولو بارادة اخرى مستقلة ممنوعة ان القسم الثالث هو محل الكلام خارج عن محل الكلام على ما مر في الكلام
اما ما في جواب الثاني من ان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون
اللفظ ح مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه فقد عرفت في الاصل السابق بطلانه
من ان حاجة الى التمسك بان مناقشة لفظية كما اشار اليه المجيب المذكور بل الاجود التمسك بذلك بعد ظهور ان
الاستعمال المذكور على تقدير جوازه يكون حقيقة ومجازا باعتبارين ووضوح ما نعية قرينة المجاز للمعنى المجازي
كنعاينه للمعنى الحقيقي على تقدير تسليم مجازيته وعدم تنزيل كلام المباينين على المعنى الثاني من المعنيين المذكورين
انما في هذا الامر على الجواب الثاني وعلى الرابع فلانه من الواضح افتقار المجاز الى القرينة المانعة من الحقيقة
في المجازات الغالبة المتداولة المراد بها حصول التفهيم والتفهم على كل حال وان لم يمكن وجودها بحيث
في جهة المجاز على ما مر ثانيا على تسليم عدم الافتقار بان يعني قصده المجيب لا يلزم ان يكون الاستعمال المذكور
من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي والكنائي وان فرضنا كون الكناية هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
المجيب الذي كان مذهبه ان المجاز والكناية شيء واحد وان كلا منهما استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما قد
يعطيه الجواب على تقدير كلامه مبني عليه مع انه خرق للاتفاق المحكي ان تسمية الاستعمال المذكور بالاستعمال في المعنى
الحقيقي والكنائي دون الحقيقي والمجازي ترجيح بلا مرجح بل كان اللازم تجويز التسمية بالامرين وان كان
مذهبه ان الكناية وان كانت هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كما في المجاز لكنه يعتبر فيها جواز ارادة
الموضوع له معه كما هو صريح ذيل كلامه وان اراد من ارادة الموضوع له مع غيره فيها ارادتهما معا من نفس اللفظ
مع منافاته في نفسه لعدم كون الكناية من باب الاستعمال في كلا المعنيين بل في احدهما لينتقل منه الى
الاخر فيرد ان الاستعمال المذكور انما يكون من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي لو ثبت اصل صحة

الاستعمال

الاستعمال المذكور او ارادة المعنى الحقيقي من نفس اللفظ والكنائي منه بانيا بعد عدم ما يدل عليهما بل وجود ما يدل
على عدمها كما هو مفاد دليل المانع مع ان اللازم ح ان يقال ان الاستعمال المذكور من باب الكناية لا من باب
في المعنى الحقيقي والكنائي الا ان يحمل على التسامح وان اراد منها ارادة الموضوع له من المجاز ففيه ان الحق
ان الكناية استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى الاخر كما سبق وانه لا معنى لجعل الاستعمال
المذكور استعمالا في المعنى الحقيقي والكنائي لو لم ينزل على التوسع اذ يصح مثلا ارادة الحقيقي في المجاز من التابع
ايضا لعدم منافاته لو اراد من الجواز الامكان العقلي والا فجواز اللغوي في الكناية ايضا غير مسلم اذ لا
الارادة لا يستلزم الوجوب لعدم دلالة الاصل على الحصول فالحكم بكون الاستعمال المذكور من باب الكناية
باي معنى فسرت بالاوجه له لو لم يرجع الوضع لبعض الحسبان بل يكون من باب الاستعمال في الحقيقي والمجاز
وثالثا ان تفسير الكناية بما ذكر اقتفاء لبعض البيانيين غير سديد لما مر من انه اللفظ المستعمل فيما
وضع له ليحصل الانتقال منه الى ما في ضمنه لانه حكم للتبادر ويشهد الاستعمال ووفاقا لجماعة من المحققين وبط
المال لا ابعد المجال ورابعا بان بابا يخل البحث فيما بين ما صنعه وقامت القرينة المانعة ويكن
جعله من باب الكناية ومنه او لا ان الغرض من الجواب الرابع مجرد كون الدليل اخص من المدعى وانما
ينهض عليه فيما اذا كان هناك قرينة مانعة وهو غير لازم فلا ينهض على المطلوب فيما اذا لم يكن هناك قرينة
واما جعل صورة التجرد عن القرينة من باب الكناية فهو ساكت عن صورة وجودها او قابل بقول السند
من عدم الجواز فهو خروج عن القرينة خارج عن الغرض من غير فرق بين ان تكون ضدين ونحوهما وثانيا
ان ارادة المتناقضين ونحوهما وثالثا ان ارادة المتناقضين مع تعدد الارادة كما هو المبحوث عنه مما
لا امتناع فيه قطعا لعدم تبعية الارادة للواقع في عدم الاجتماع سيما بعد فرض الارادتين من الاستعمال
الواحد كارادتين من الاستعمالين كما هو محل البحث واما ما قيل ايضا من خروج مثل البحث في المتناقضين
عن محل البحث والنزاع لو اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا

مع المعنى المجازي لان النزاع في مثل المتناقضين فيما يمكن ارادة المعنيين ومع عدم الامكان جعله من باب الكناية
لو اريد به قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ففيه سديد لان ما ذكره في الشق الاول من الخروج عن
محل النزاع ان اريد به صورة وحدة الارادة فمسلم لكنه لا اختصاص له بالمتناقضين وان اريد به صورة تعددها
فلا معنى للحكم بخروج المتناقضين لدخوله فيه ح اذ الخارج ما لا يمكن اجتماع الارادتين كاستعمال الامر في
الوجوب والتهديد بالنسبة الى شخص واحد على القول بمجازيته في الثاني وعدم اجتماع المرادين من حيث هما
لا يقتضي عدم اجتماع ارادتهما بعد ظهور عدم الملازمة باثباتها واما ما ذكره في الشق الثاني ففيه ما فيه
ما لا يظهر بعد التامل فيما ذكره في الشق الاول انه وان لم يكن خارجا عن اصل محل النزاع لكنه خارج عن مورد
كلام القائل السابق في اعتراضه على صورة التجرد عن القرينة كما لا يخفى هذا ملخص ما عرفت من تضعيف
الاعتراضات على كلام السلطان وتزييف الاجوبة عن اصل الحجة ان الصواب في الجواب ما اليه الاشارة من
اعتبار وحدة الارادة وتعددها وفي الاحتجاج على المنع بما سبق من في جهة الاوضاع هذا وقد يذهب
عليك انه يصح الاستدلال على المنع باكثر الوجوه المتقدمة بل بجميعها بعد تقريبها بنوع من التقريب والتكلم
ان تركه لتوضيحهم لهاتي المقام هو سبق ذكرها كما ان هذا هو الوجه في ترك التعرض لاستيفاء ادلة
الجواز المتقدمة فلا تغفل احتج القائل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين بان اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل منهما حكمه والجواب منع
المصوف لان الاستعمال في كل منهما اول الدعوى نعم لو اريد بانه على تقديره الاستعمال يكون حقيقة ومجازا
فهو كذلك الا انه كلام اخر خارج عن محل الكلام واما ما يجاب ايضا بمنع الكبرى نظرا الى ان الاستعمال الواحد
فلا يتصف بكلا الوصفين كالجواب بابتناء الاحتجاج على كون الموضوع له هو المعنى لا بشرط شيء في الفساد
اما الثاني فظاهر واما الاول فان اريد به ما هو الظاهر من ان المستعمل فيه وان كان متعددا الا ان
وحدة الاستعمال عدم جواز اتصافه بالوصفين ففيه ان العقل المستقل امتناع ذلك ففيه الاستعمال الواحد

مع وحدة

مع وحدة المستعمل فيه واما فيما اذا تعدد بل الاستعمال في الحقيقة ايضا فمنع الاتصاف بهما اول الدعوى كما
مر واكد وقد علم اتصاف الشيء بوصفين متضادين او متناقضين والمال هذه في غير محله وان اريد ان كلا
من الامرين مما لا تعدد فيه فهو فاسدة لا تامل فيه هذا ولا يخفى امكان احداث القول بالتفصيل بين النفي
والاثبات او بين الافراد والاجزاء ويجيء لكل منهما ويجاب بما مر وكذلك القول بالوقف كما هو المسلك
والعجب عدم تعرضهم لهما واعجب منه سكوت اصحاب الاقوال في المقام ولعل الوجه هو الوضوح والى الله المرجع فتامل
وتبين ثم انه كما لا يجوز استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين ولا في معنى حقيقي واخر مجازي كما هو المحكي
في المسلكين كذلك لا يجوز استعماله في معنيين مجازيين خصاء بعض ما تقدم سابقا من عدم الرخصة من
غير فرق بين كونهما معنيين حقيقيين لوحظ فيهما حيثية العلاقة مع حقيقي ثالث او كونهما مجازيين
او مختلفين لوحظ في الحقيقي منهما العلاقة ولا بين كونهما من حقيقة واحدة او حقيقتين فما زاد ولا بين المفرد
والجمع ونحو ذلك لعموم ما مر من الدليل هذا كله في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واما الكلام في ذلك وهو استعمال
اكثر من لفظ في معنى واحد فالتحقيق جوازه بناء على الخصوص من عدم الرخصة فيه انه غير ممكن عقلا وجزء
ان اللفظ اما ان يكون باقيا على استقلاله اولا والمراد بالاستقلال عدم كونه جزءا من الاسم كما في المركبات
المزجية ونحوها ونحو مقابلة على الدلالة على تمام مدلوله سواء انضم مع غيره كما في الاضافة منها اولا اما على
الاول فظاهر لاستحالة تعدد اللفظ بلفظين في آن واحد بمعنى انه حال التلفظ بلفظ معين او اسد يتحمل اللفظ
بلفظ اخر ما دام التشاغل بالاول فما قيل به ايضا او لوحظ باعتبار تغايره مع الملفوظ ولو بتغاير الزمان
او التكلم وهو حال التلفظ باحدهما غير مستعمل سوى ما نطق به وبعد النزاع فان لم ينطق بالاخر فلا لحظ
وان نطق به يكون الاستعمال متعددا من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجازية اذ بعد عدم امكان تحقق
موضوعهما في المفروض يتحمل تحققهما ايضا كما هو قضية استحالة بقاء العرض بعد عدم المحل ولا بين اللفظ
المفرد والمركب المزجي الملحوظ من حيث المجموع باعتبار ضم غيره معه سواء كان مثله او غيره واما على الثاني فان كان

مجموع الجزئين من حيث المجموع فقط ظهر حاله وان لوحظ كل من الجزئين على الاستقلال كان لوحظ في كل منهما
الوضع الاصلي الانفرادي في حال الانضمام كما ذكر سواء اريد من كل منهما المعنى الذي اريد منه او اريد من هنا معنى اخر
ومن الاخر معنى اخر هذا او اريد بكل منهما معنيان او اريد بهما احدهما او باحدهما الا خر معنى اخر والمجموع في الكل
وان لوحظ في كل منهما حيثية الوضع الثانوي التركيبي فظاهر وانهما بهذا الاعتبار لا دلالة لهما على المعنى الاصلي
لو من جزئه ولا على الثانوي لان الدال عليه هو المجموع من حيث المجموع على وجه يكون كل من الجزئين كبعض
حروف الاسم المفرد بل ولا على جزء المعنى الثانوي لان قضية كون الدال هو المجموع من حيث المجموع على وجه يكون
كل من الجزئين كبعض حروف الاسم المفرد بل ولا على جزء المعنى الثانوي لان قضية كون الدال هو المجموع من حيث
المجموع وكذلك المدلول هو عدم دلالة الجزء على الجزء وعدم كونه من قبيل المركبات الاضافية او التقييدية
ولو بعض جزئها كما هو الوضع فيظهر حدسا لظهور حال ذي اللفظ من اقسام الدال واما الخط فحاله حال اللفظ حرفا
بحرف فلا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا كالمستند لما عرفت وكذلك الكلام في ابعاض
اللفظ فلا يجوز ضرب بلال في ضرب بلال وليس الادغام في جواز منه لانه في حكم حرفين بعد بنائه بتركيب منها
في الكتابة مع امن اللبس كما صرح بجميع ذلك بعض المحققين واما المتصل كان يراد به قيام واحد وقيام زيد
بحضرته فكذلك ايضا العموم الادلة الا ان يتعدد المتعلق كان يراد به اكرام زيد واهانة عمرو فالظاهر
جوازه واما الالفاظ المشتركة اعلالا كمختار ونحوها من ما كتاب عن خارجة لتعددها استعمالا
ووادفاقتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال شيخنا والتحقيق عندي في هذا المقام انهم
ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما
على في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما هو في
جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي لا يبعد تعريته عن الوحدة معنى

مجازيتها

مجازيتها للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى كما
اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بنى على الاعتبار الاول وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع ليس في
معه لفظا ادين هما يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ثم قال ان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه
البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا انتهى واشتجر باعتباره اما اولا فلان هذا التردد انما يستقيم لو كان
غرض القول بمقالته من جزئية الوحدة وليس كذلك واما ثانيا فلانه لو سلم يمكن اختيار الشق الاول ودفع
بالمنع لبطلان ما هذه الذي هو لزوم الجمع بين المتنافيين من جهتين لابتنائه على وقوع النزاع في ارادة
ازيد من معنى بارادة واحدة وليس كذلك بل في ارادتين كما يدل عليه اعترافه رحمه الله بسكوته عن حجة المجوز
على الجواز بعدم امتناع اجتماع الارادتين عند المتكلم وعدم رده بخروجه عن محل كلامهم وتوهم ان سكوته
لعله لغفلته عن رده بذلك كتوهم انه من كون النزاع في خصوص ما اذا تعدد فهم الارادة نظرا الى سكوته
المذكور كما يمكن ان يكون لتسليم اختصاص النزاع بذلك يمكن ان يكون لتسليم دعواه فاسد كما ذهب على الاول بعد
انه خلاف ما هو المتفطن ان اصلا انهم لم يجيب عن الحجة المذكورة بالخروج واسناد الغفلة اليهم باجمعهم بعيد
وعلى الثاني مع بعده ان اللازم ح رفع الميد عن القول بما نقله كما هو ظاهر وهو خلاف صريح كلامه
قلت كيف يمنع من عدم المنافاة من الجهة الاولى مع ظهور زوال الوحدة بعد ارادتها فكيف مع الحصر
لا ينحصر معناها بالمزيل بعد الانضمام على ما مر اليه الاشارة او توهم المنافاة من الجهة المذكورة انما ينشأ
بعد تصور تعدد الارادة ومغايرتها حال الاستعمال المذكور باستعمالات عديدة ثم نختار الشق الثاني
الثاني ونمنع الجواز لما مر من التوقيف وما ذكره في وجه المجازية فرع ثبوت الاستعمال واما ثالثا فلان
ما زعمه من ان القرينة اللازمة للمجاز لا تعاند المجاز الاخر ضعيف جدا بعد ما عرفت التعيين المراد من انه
هو هنا بالخصوص والا فلا تنافي الحقيقة ايضا وهو ظاهر وقد يجاب عنه ايضا بعد تسليم اعتبار الوحدة
بانها انما تعتبر بالنسبة الى المعنى الحقيقي لا مطلقا وفيه ان ان اراد من قوله بالنسبة الى المعنى الحقيقي ان الوحدة

المعتبرة في الموضوع له انما هي باضافة الى المعنى الحقيقي الاخر بمعنى انه لا يجوز انضمام معنى حقيقي اخر الا هذا الموضوع له
لا بالاضافة الى مطلق المعنى ولو لم يكن موضوعا له اذ لا يمنع الوحدة الماخوذة في الموضوع له من انضمام المعنى المجازي
اليه فهو غريب جدا لوضوح ان معنى اعتبار الوحدة في الموضوع له هو عدم انضمام غيره معه مطلقا ولو كان معنى مجازيا
وان اراد ان الوحدة المعتبرة انما اخذت فيه وصف كونه باقيا مع الحقيقة فلا حكم حتى لو صار مجازا لعدم
اعتبارها في المعنى المجازي فما هو غريب ايضا بعد ظهور ان الكلام في الشق الاول الذي هو بقاء الموضوع له على
الحقيقة وان اراد ان الوحدة على تقدير اعتبارها انما تعتبر في المعنى الحقيقي دون المجازي فنقول انه لم يلتزم ايضا
لا يقول باعتبارها في المعنى المجازي كما لا يخفى ثم ان هذا المجيب قد استدرك عن الجواب بان تبادر الوحدة
في الاستعمال الذي هو منشأ توهم اعتبار الوحدة في الموضوع له حاصل بالنسبة الى المعنى المجازي ايضا وفيه
دلالة ظاهرة على ارادة الشق الثاني وعليه فالخطب اعظم لما اشرنا اليه ودفع ما نشأ التوهم حسبان
ان معنى عبارة لم منافاتها للوحدة الملحوظة منافاة ارادة المجاز للمعنى الحقيقي لاجل الوحدة الملحوظة في المعنى
المجازي وانت خبير بان معنى العبارة ان ارادة المجاز تعاند المعنى الحقيقي من جهة الوحدة الملحوظة في
المعنى الحقيقي وحده كون التنافي من الجهة الثانية ايضا من قبيل القرينة اللازمة للمجاز لا يستدعي ان يكون التنافي
الاتي من الجهة الاولى ايضا من قبل المجاز باعتبار اعتبار الوحدة فيه كما لا يخفى هذا وههنا كلام في
ان لم رحمه الله في توضيح مرامه والدقة ثم اشار اليه بما يكشف عن عدم بلوغه المراد لا باس بنقله
برمته قال **الابد** قبل الكلام في المرام هنا من تمهيد مقدمة وهي ان علماء المعاني صرحوا بان الكناية لفظ
اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه اي ارادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به لازم
معناه اعني طول القامة مع جواز ارادة حقيقة طول النجاد وهذا الكلام وان كان قد يجوز بالبال
ان يقال فيه ان الكناية مع كونها استعمال اللفظ في غير ما وضع له لما كانت القرينة دالة على كونها كناية
لا مجازا كما هي نحو قرينة المجاز المعاندة فلا بد من ذكرها ولم يذكر وان كان الا ان الفاظهم معلومة بخصوصها

فيشكل

فيشكل بان وضعها انما هو الان فيه ولان الدلالة على كون المعنى الحقيقي لا يعتبر فيه قيد الوحدة واللحوق متبادرة اذ لو كان كذلك
لما شاع اجماع ارادة المعنى الحقيقي مع اللازم واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان ما ذكره من الدقة من جملة كلام في
المشترك محل بحث لما عرفت من كلام اهل المعاني المقتضي لعدم اشتراط الوحدة وح فلو سلم اعتبارها في المشترك
لا يلزم مثله في الحقيقة ثم ما ذكره من ارادة المجاز تعانده من جهتين ربما يندفع الجهة الاولى بما ذكرناه وثانيا بما
استفناه من الاحتمال على حجة المجوز بجواز الان دفع الثانية فيرتفض وقوله رحمه الله وان ارادوا المراد به ما ذكره في المشترك
من ان التنافي في المعنى الحقيقي حال كونه حقيقيا اذ لا شك ان المجاز تعانده قرينة الموضوعة لذلك اما لو اريد به نفي
المدلول اعني الذات فهو مجاز فيها من حيث كونه استعمالا في غير ما وضع له لتجرده عن الوحدة التي كانت في جزئه في
المعنى الحقيقي بسبب التبادر على نحو المشترك واذا انتفى اعتبار الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وح كان ارادة
هذا حاصل مرامه واقول ان فيه نظر اما اولا فلما عرفت من الاشكال في اعتبار الوحدة من كلام اهل المعاني واما ثانيا
فلان القرينة المعاندة في المجاز لا تنحصر في ما في معاندة الوحدة المعتبرة في الحقيقة بل المعاندة في الظاهر انها لارادة
نفس المعنى الحقيقي ايضا على تقدير تسليم المعاندة للوحدة كما نبه عليه وتوهم ان المجاز يلزمه لزوم القرينة المعاندة بخلاف الكناية
فان هذا المقتضي المعاندة لارادة نفس الحقيقة ولو حاول السيد قائل بان الكناية لما كان المطلوب فيها جواز
ارادة المعنيين الحقيقي واللازم بخلاف المجاز دل ذلك على ان القرينة هي المعاندة للمعنى لا يمكن الجواب بان غاية ما لزم
المجاز قرينة مانعة من المعنى الموجبة للوحدة كما لا يخفى على المتأمل ولو قيل ان كلامه يقتضي ذلك وان احتمل ما ذكرناه يوهم
ان يقال ان الامام الكاشف في مطلوبنا ظاهر ما ذكرنا واما ثالثا فلان العلاقة المجوزة لهذا المجاز غير ظاهرة لان المعنى الحقيقي
قد اخذ مع قيد المعتبر مع المجاز الاعظم لكونه جزءا من المعنى الحقيقي المعتبر بالوحدة من حيث ان المطلق جزء المقيد
لا وجه للتجوز فان مثبت اعتبار المعنى جزءا بل المراد كونه مجازا في مدلوله الحقيقي والمعنى المجازي باقيا على حاله وفاما
وبهذا فتصريح الاول الدقة في تقرير كلامه عند بحث قرائة المبحث عليه بل امر به كذلك مع ان هذا الكلام يوجب الاشكال
من وجوه الاول انه خروج عن محل النزاع كما لزم القائل بالمجازية على تقدير ارادة عموم المجاز الثاني انه لو سلم كون

من جهة

التصريح باللفظ على هذا التقدير مستعملا في المشترك في معنييه من حيث ان الاسد مجاز في كل من معنييه مجازين احدهما
في المدلول الحقيقي والثاني في الرجل الشجاع وهذا يستلزم الجمع بين التجوز من حيث استعمال المشترك في معنييه ان
اراد الاول لا هو محل النزاع لانه لفظ اسدع له معنيان وقد اريدها وعلى تقدير كون استعمال المشترك
في معنييه مجازا كما هو ما قربه فيه في المشترك فيحصل هنا بلزوم عدم ارادة المعنى المجازي فيه لما ذكره في المشترك
من ارادة نفس المدلول الحقيقي لمنافاة الغرض المقصود هنا فينبغي تامل في ذلك فانه دقيق فان قلت لا بد في مستعمل
اللفظ في الحقيقة والمجاز بهذا المعنى من قرينة وحينئذ لا يكون استعمال المشترك في معنييه من حيث كونها مجازين
قلت اعتبار القرينة وجب لكن لا من جهة عدم التعرض لها ولا يسلم ارادتها والاكتفاء بالمعلومية اشكل بازلا
من قرائن احدها وضع للمدلول الحقيقي وثانيها المعنى المجازي وثالثها الارادة الاجماع وهذا الاشكل الاخر
واغمضها فان التعرض لهما مضافا الى العزم عن محل النزاع الثالث ان المجاز الاصلي بعنوان الوحدة
للتبادر لا اعتبار في الحقيقي وهو قاعة اعتبار كونه مرادا مع المجاز الاخر يقتضي التجوز فيه لانه في غير ما وضع له وبنحو
مراسلا لا وجه لتوجه دفع هذا بالانبغي الرابع ان المجاز اذا كان له قرينة معاندة للمعنى الحقيقي فالمعنى
الحقيقي ملحوظ في المجاز بسبب القرينة ومتى تجوز بالمعنى الحقيقي فات متعلق القرينة فكيف يتأتى مع المجاز فانا
كان الاحتياج اليها للقرينة دون الكناية فان المراد بها المعنى اللازم والملزوم وعلى تقدير التجوز بالحقيقي
واقامة قرينة على ارادته انتفى الفرق وشارك الكناية فلا حاجة الى القرينة المعاندة بل يجب نفيها واذا
انتفت كان استعمال المجاز في غير ما وضع له كما هو بالاصل فان قلت الفرق بين الكناية والمجاز باق وهو ان تجوز
بالمعنى الحقيقي لان المراد بالكناية جواز ارادة المعنى الحقيقي مع لازمه وهنا لزوم الارادة وفرق بين اللزوم و
الجواز فلا بد من بقاء الفارق ولسلب القرينة التي يصلح بها فكيف انتفاء المعنى الحقيقي بالقرينة فالفرق
حاصل والحاجة للقرينة فان قلت على تقدير ما ذكره لو اراده من التجوز بالمعنى الحقيقي وانتفاء الارادة
لم لا يناسبه ويجامعه قرينة المجاز قلت لعل الوجه ان المجاز الاول عن تحصيل المطلق لارادة المنافات من حيث

وعد المجاز

هو والمجاز قرينة لا تنافي ذلك وفيه بحث تقدمت اليه الاشارة من جهة المنافاة لنفس القرائن الا انه ربما يجاب بان
المعاندة انما هي بالنسبة الى المعنى الحقيقي الوضعي له وحده لا مطلقا ومعه فيزول الحكم المبحوث عنه هنا اشكالا اخر
زوال القرينة انتفى الا ان ترد وفي كلامه مواضع للنظر منها ان ما ذكره في المقدمة من معنى الكناية فانا لا نعرف لها
بيانا سيجيء انشاء الله وان مراده وان كان ان لفظ مراد به المعنيان كما صرح به السكاكي فيما ازل لكن يحملها على
انها لفظ مستعمل في معنى لينتقل منه الى المطلوب هو كذلك لكن جملة من كلامهم لا تساعده فان قلت انما نقل
ذلك منهم لان يستفيد منه عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لكونه مرجحا عنده وفساده من جهة لا ينافي
استفادة مطلب صحيح منه قلت بل الظاهر منه ما بذلك كما قد يحطه سكوته عن رده بل ظهور قوله مع كونه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فتامل ومنها ان ما ادعاه التبادر خلاف ادعاه والزمه منه فان مفى الاستدلال على الكلام ابتنائه
على عدم اعتبار الوحدة وان منعه فلا حاجة الى الاستدلال على عدم الاعتبار بعد عدم الدليل اذ يكفي عدم ثبوته في
المقام للحكم بالعدم وليس المقام مما لا بد النافي فيه من الدليل كالمثبت على ما تقدم لا يخلو عن تامل ومنها ان الحجة لا
بكلامهم في اثبات اللغة مع ظهور عدم كونهم ممن يحتج بقوله فيها اذ ليسوا من اهلها ما لا وجه له مع ان المسألة ما لا
في مجال والاعتبار بقول اللغوي ايضا في مثلها لا يخلو عن اشكال ايضا فان العدم مراد من كلامهم غاية التبرع والانفعال
الذي علاه في المقام وجه ولا اعتبار وحصول الظن من كلامهم مع انه معرض المنع خصوصا من مثل هذا الكلام
لا اثر له بعد ما عرفت من منع الامارة في اثبات الاوضاع كيف وحصره بعد حصول الاطمينان الذي هو المعتبر في
من الادلة الاخر بعدم اعتبار الوحدة كما عرفت ومنها ان قوله وهذا الكلام وان كان قد يخطر بالبال الخ لا
له ان فيه انه على القول بكون الكناية حقيقة لا يستغنى عن القرينة ايضا لان الملزوم مراد فلا يتخاطب
منها وان كانت مستقلة فانه فاتضح انه في كلام نوع ولانه على فرض الافتقار فيها الى القرينة على كونها مجازا ثم
ان من الواضح ان القرينة للمعنى الكنائي هو سوق الكلام والاحوال المكتنفة في موارده فلو وقع
التعويل على ظهور الملازمة ولا يجب الجمع فانما بينه وبين المستعمل فيه وهو كالنص في المعنى الكنائي فمنع

غيره ايضا وهذا مستفاد من كلامهم كما عرفت بل ربما في عرف التعارف ايضا فانه ظهر من عدم تعرضهم لافتقارها الى القرينة
المذكورة لا يصغى اليه فالمعين هو الشق الاول ويمنع ما اورده عليه بما اومأ اليه وان كان ما اورده على الشق
الثاني ايضا لا يخلو عن نظر كما لا يخفى ومنها ان ما ابتاع ارادة المعنى الحقيقي مع اللازم في الكناية في كلام البيانيين وضح
على تسليم دلالته على عدم اعتبار الوحدة لتوقفه لانه دال على ذلك على ان يكون مرادهم ارادة اللازم والملزوم من نفس
اللفظ وان يكون النزاع في صورة وحدة الارادة وفيهما ما مر اليه قوله نعم يجب لما عرفت من كلام اهل العربية
محل بحث لما عرفت من الكلام على كلام اهل البيان قوله الا ان جمع الثاني بعيد بل جمع الاول كالثانية
ليس ببعيد كما عرفت وجهه قوله اما اولا فلما عرفت الخ غير صحيح لما عرفت قوله كما نبه عليه قولهم ان المجاز الخ
قد عرفت ظهور كلامهم في كون قرينة المجاز معاندة لارادة المعنى الحقيقي ووصف كونه نفي حقيقيا كما ادعاه
بعض المعاصرين وان كان لا يخلو من نظر قوله فلان العلاقة المجوزة لهذا المجاز غير ظاهرة لان المعنى الحقيقي
الخ فيه ان المعنى الحقيقي لم يجز فيه قيد المعية مع المجاز بل لم يعقل بامر خلاصة هذا الكلام اصلا ومنها
ان ما زعمه من الخروج عن محل النزاع على تقدير الاستعمال في ذات المعنى الحقيقي المعرى عن الوحدة والمعنى
المجازي في غير محله لانه ان اراد انه لا نزاع في جواز ذلك فضعيف لان الخلاف فيه ما لا يمكن انكاره او لا نزاع
في عدم جوازه فكذلك او لا نزاع فيه على ما زعمه والزمه نظر وجه لكنه لا يساعده كلامه قوله ومنها ان ما ذكره من
لزوم استعمال المشترك في معنييه على تقدير ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بعد الغاء الوحدة ان اراد
به لزوم استعماله في معنييه المجازيين فهذا مما لا مرد والزمه لانه يلزم ذلك وان اراد لزوم استعماله في معنييه
مع بقاء الوحدة في جانب الحقيقة فهذا غير لازم على ما الزمه قطعا لان قضية زوال الوحدة عدم كون الاستعمال
المذكور كذلك وان اراد ما هو الظاهر من قوله من ان الاسد حينئذ يكون بين معنيين مجازيين يجب كون اللفظ
موضوعا لمعنيين مجازيين فلا يخفى ما فيه لانه اراد مجرد الاستعمال اتاه في هذا المعنى المجازي فاوضح في ذلك
فضعيف لان الاستعمال في احد المجازيين الذي هو المعنى المجازي الاصلي على وجه المجاز وان كان في محل الان

الاستعمال

الاستعمال في المعنى الاخر الذي هو المعنى الحقيقي على وجه المجاز بعيد فرض تعدد الاستعمال على الاول لما هذا بعد عدم زوال الوحدة
مع ان الالتزام بهذا الاستعمال الذي لا شبهة في صحته لا شبهة في فساده ومنها ان الاعتراض الذي اشار اليه بقوله فان قلت
لا بد لمن يستعمل الخ لا وقع له اصلا ضرورة انه لا بد من الانتقال الى القرينة حال الاستعمال في الموضوع له وغيره على
تسليمها لا ينفي كون الاستعمال المذكور استعمال المشترك في اكثر من معنى بعد تسليم كونه من بابه وظاهر ان الاعتراض
لا بد له من ان يعترف فيه بصحته على بعض الوجوه والمجيب في الجواب لم يشر الى ما اعترض به على الاعتراض بل
باستلزام ذلك لتكثر الاحتياج الى القرينة واشتغل بعدم استلزامه له لظهور كفاية قرينة واحدة على تعيين المراد
ونفي توهمهم لذلك بعيدا اشار اليه من ظهوره من كلامهم اولا ما التزم امره الى الموضوع ومنها ان ما زعمه من اعتبار
الوحدة في المعنى المجازي على ما لا يساعده دليل كالتبادر المدعى في اثباته ليس له سبيل ومنها ان ما ذكره من لزوم
عدم الفرق بين المجاز والكناية على تقدير التجوز بالمعنى الحقيقي لا يصح له بناء على ما هو التحقيق من كون الكناية هو
المستعمل في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود وهو ظاهر **الثالث** ربما يتوهم ان محل الكلام هنا في غير المشترك يجب
ان استعماله في معنيين من معانيه لوحظ في احدهما حيثية الوضع وفي الاخر حيثية العلاقة او في معنيين احدهما
من معانيه الحقيقية والاخر من معانيه المجازية غير داخل في المسألتين اذ لا يصدق عليها القسمين كما في الحقيقي
اما الاول فظاهر واما الثاني فلظهوره في تعدد المعنى وعدم التمثيل باحد القسمين في هذه المسألة لكن التحقيق دخولها
فيها اذ يصدق على كل منهما استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حيث يصح ذلك ثانيهما ومنع الصدق في اولها
نظرا الى انه يصدق عنوان المسألة الاولى عليه كما هو قضية كون المعنيين حقيقيين لا يمكن صدق عنوان الثانية
عليه كما تريه اذ المنع للذكور ان كان بالنظر الى ذات المعنيين فهو مسلم الا ان الاستعمال فيهما مع ما ليس من
هذه الحيثية وان كانت حريته في احدهما وان كان بالاضافة الى المعنيين الملحوظ في احدهما العلاقة فهو ضرورة
صدق عنوان الثانية عليه بلا مانع لصدق عنوان الاولى كما لا يخفى ومنه يتضح ان دعوى ظهور عنوان
الثانية فيما ذكر هو المتوهم من جهة تجرد عدم التمثيل باحد القسمين لا يقتضي خروجها عن الثانية لعدم صلوح ذلك

التمثيل به لاستظهار ذلك منه كعدم صلوح ذكره بمجرده لاستظهار محل النزاع منه وهو ظاهر جدا والحاصل انه يقبل
ان من يكتفي في بناء التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كالعلامة ومن تبعه او ابهام [illegible] بجواز استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين فاطلاق ما حيلة المنع منه بالاعتبار المذكور ليس في محله وقد
يجاب عنه بان نفي اللزوم الذي ذكره بعد ظهور عدم كون الوجه فيه اشتراط الاتحاد والمعنى الموضوع له لا [illegible]
لاجل انعدام الاتفاق اللفظي فليس في ما ينبغي لوضوح وجوده كوضوح انعدام الاول وان كان لاشتراط حقيقة
اللفظ المطلق على كل من المعنيين في الاتفاق اللفظي فلم يصح احد اشتراط ذلك في ذلك نعم قد يستلزم
ذلك مع بعض الادلة وان كان لاشتراط حقيقة خصوص اللفظ الدال على العلاقة حال الاطلاق على كل واحد
من المعنيين فاذكر خفيه استلزام ذلك اما لعدم جواز بنائهما من غير الشرط ان كان الغرض من الحقيقة الحقيقة
المسببة عن الوضع خصوص كل من هو رب او عدم كفاية الاتفاق اللفظي ان كان الغرض منها حقيقة الاطلاق على
كل منها التحقق الكلي الذي هو الموضوع له فيهما وفساد كلا الامرين غني عن البيان ضرورة عدم صحة بنائهما على كون
اللفظ مشتركا كما تقتضيه ادلتها كيف وهو حقيقي مجازي حال بنائهما من غيره وهو كما ترى واما ان نفي انه
يستلزم بخلاف الغرض الذي هو كفاية الاتفاق اللفظي وان كان التوقف القول باللزوم على وجود الملازم المتعدد
في الموضوع حيث ان كفاية الاتحاد اللفظي بمنزلة [illegible] المجمع مع وجود المانع ولو سلم لا ابعد المستعمل
وجودها وجود المانع ولو اما لانه خفي انه وان كان [illegible] في نفسه لكنه يقوم بلاحظة منافاة القابل بكفاية
الاتفاق ضرورة كفاية القابل بها بمجرد نفي المانع بالاصل جدا وان المقتضي كما يعلم من منافاته في المسئلة
السابقة فانه وان لم يكن صحيحا الا ان كلامنا هنا بعد الغض عن ذلك وان كان الاصل ان اعتبار الوحدة
في الموضوع له كما يراه القائل بكفاية الاتفاق في اللفظ يمنع من القول باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
باعتبارين لاستلزامه انتفاء قيد الوحدة المعتبرة فيما اوجد له اما ولكن فلان كلامنا في التثنية والجمع اللذين
[illegible] بمنزلة تكرير المفرد بالعطف واما ثانيا فلان اعتبار الوحدة في الموضوع له لا يوجب القول بعدم

جواز الاستعمال

جواز الاستعمال المذكور على ما صحبه يصدق عليه استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي خلافا لما يقول المتوهم للذي
لا يلزم القول الخ ضرورة ان عدم لزوم القول بذلك اعم من القول بعدم جوازه وجوازه مع ان من المعلوم
حقيقة اعتبار الوحدة هو الاول لا الثاني ولا الاعم منه ومن الاول الاعم الا ان يكون مراد المتوهم هو الحكم
بالنسبة الى المعنى به الذي هو الاول لما له على الوضع وقد يذب عنه بان قوله فاطلاق صاحب لم المنع
الخ يمنع من هذا الترجيح لوضوح انه لا نقول بارادة المعنى الاول الذي هو مقول بعدم جوازه لا بمنع
المنع منه بالاعتبار المذكور بل هو هو وان كان الاصل ان الدليل انما ساعد على الجواز في المشترك فيقتصر على
محل لان اللغات توقيفية فقضية مع وضوح ان صاحب لم لا يقول بهذه المقالة ان دليله يقتضي بجواز
فاخر في مجاز ما وبعبارة اخرى يدل على عدم جوازه متصفا بوصف الحقيقة والمجاز باعتبارين هذا
فظهر انما ذكره المتوهم ما لا وجه له نعم يرد على شيخ لم ان قضية مذهبه في المشترك من كفاية الاتحاد اللفظي
وصحة الاستعمال في التثنية والجمع على وجه الحقيقة ان يقول في المقام بجواز استعمالها في الحقيقة والمجاز على
ان يكون لكل منها حكمه كما اشرنا اليه ولعل اصالة الرجوع الى الوضوح لا ابقاء كيف لا مع ان الاثم زوال الوحدة
المعتبرة عنده الحاصل بانضمام المعنى المجازي مجازية الاستعمال المذكور لا كونه حقيقة ومجازا باعتبارين لانا نقول
هنا تم في الكون كلامنا في اخويه اللذين يرى صحة الاستعمال فيهما على سبيل الحقيقة في المشترك لكونهما في قوة تكرير
المفرد بالعطف ولا نسلم ذلك كما عرفت كما هو ظاهر الثالث ربما يتوهم ان هنالك مواضع يدل على صحة الاستعمال
في المعنيين مرادا في المشترك او في الحقيقة والمجاز ام هو كما بالكناية المعروفة في كلمات اهل البيان بما
به لازم معناه مع جواز ارادته معه كقولهم زيد طويل النجاد وجبان الكلب ومهزول الفصيل ونظائره
بل جعلوا الفرق بينها وبين المجاز هو جواز ارادة المعنيين فيها وعدم جواز ارادة الحقيقة في المجاز
وكلام شيخ لم دانه ثانيها باب الاستخدام الذي هو ان يراد بلفظ له معنيان حقيقيان او مجازيان او
مختلفان كما هو قضية الاطلاق احده وساعدة يعود الى الضمير احدهما وبضمير العائد اليه معناه الاخر كقوله اذا

اللفظ الباقي

نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اذ المراد بالسماء الغيث وبالضمير النبات ثالثها باب التضمين المراد به
تشريب اللفظ معنى لفظ اخر بحيث تؤدي كلمة واحدة مؤدى كلمتين وفي حاشية الكشاف للتفتازاني
على انه ينسب اليه ان حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه وهو كثير في كلام العرب حتى
قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وقوله للذين
يؤلون من نسائهم اي لا تضموها اليها اكلين وبيتعدون من وطي نسائهم بالحلف وامثال ذلك مما لا يحصى
رابعها التورية والايهام المراد بها اطلاق اللفظ الذي له معناه قريب وبعيد ويراد به الاخر بعيد على
قرينة خفية كقوله عز من قائل الرحمن على العرش استوى وقوله والسماء بنيناها بايد فان المراد بالاستواء الاستيلاء
وبالايد القدرة ونحو ذلك والجواب اما عن الكناية فظاهر لما اشار اليه من ان الكلام مستعمل الا في معناها
الحقيقي مع ما يشهد به موارد الاستعمالات اذ لم يرد من قولنا زيد كثير الرماد الا انه كثير الرماد الا انه
يحصل الانتقال من المعنى المستعمل فيه الى المراد الحقيقي [illegible] الاشارة
بين الامرين هو العموم من وجه ومن هنا نقول بان باب الكناية جارية على الحقيقة وليست مجازا من غير فرق
ان يكون الانتقال فيها من الملزوم الى اللازم او بالعكس على اختلاف الرأيين لان اللفظ لم يستعمل الا في معناه الحقيقي
وما ذكره اهل البيان من جواز ارادة المعنيين فيها دون المجاز خارجين بها بذلك ان ارادوا انها تستعمل
في كلا المعنيين ففاسد جدا ضرورة عدم مساعدة شيء من مواردها عليه مع الغض عن عدم الدليل
الدليل كما تقدم على فساده وان ارادوا ما ذكرنا من ان اللفظ وان اريد به معناه الظاهر الا ان المراد
لازمه او ملزومه ففيه وان لم يكن فيه دلالة على ما رامه المتوهم الا انه يرد عليه مع انه لا معنى لقولهم بجواز
ارادة المراد الحقيقي لوضوح وجوب ارادته والا لم يكن من الكناية في شيء ان نفي جواز ارادة الحقيقة في
المجاز على هذا الوجه كما هو قضية كلامهم لا وجه له اصلا بعد معلومية صحة ارادتها بهذه الارادة معه
من الاستخدام فالحق الظاهر كلامهم بل صريحه فان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد والضمير

اللفظ السابق

اللفظ السابق باعتبار معناه الاخر لا يستلزم استعمال المرجع فيهما بل يكفي فيه مجرد دلالته عليه ولعل منشأ التوهم
اعتبار بعض حسبان الملازمة بين كون شيء مرجع الضمير وارادته من اللفظ ولو في غير هذا الباب او زعم
ان المرجع لو لم يرد منه المعنى الاخر الذي باعتباره يعود الضمير اليه لزم المعدم ارجاعه الى شيء اصلا اذ المعنى الاول المراد
من المرجع او الشيء اخر لم يسبق ما يدل عليه والكل باطل لعدم امكان عدم الارجاع والخروج من باب الاستخدام
وضوح اشتراط سبق الدال على المرجع ذلك هنا [illegible] الاول فلعدم الدليل على الملازمة المدعاة
في الخروج عنه بظهور فساد الثاني ايضا اذ هناك شق رابع هو الارجاع الى السابق ما يدل عليه ولو بطريق الالتزام
هذا ان حمل الشق الثالث على عدم تقدم ما يدل على المرجع بالدلالة المطابقية والاخبار بعود ويجاب بما ذكرنا
ايضا لعدم اشتراط تقدم الدال على المرجع بهذه الدلالة بل يكفي الدلالة الالتزامية بل مجرد الايماء والاشعار ايضا
كما في نحو ظهور ان الضمير في باب الاستخدام راجع الى اللفظ دلالة عليه ولو دلالة خفية وان كان الكلام
والغالب عود الضمير الى ما يكون مرادا من اللفظ ومن ثم لا اعتبار الاستخدام الا مع القرينة لكونه على خلاف الاصل
ثم انا لم نعثر على من يقول من اهل البيان ولا من غيرهم باستعمال اللفظ في باب الاستخدام في كلا المعنيين وانما
هو لازم من قال في باب عود الضمير الى بعض افراد العام بمجازية العام نظرا الى ان الضمير راجع الى
اللفظ وسيطلعك على ان اشتباه الوهم تصريح بعض اهل البيان او اصول به لكانه جرى على منافاة قرينة
ارادة حقيقة من اللفظ فلا بد من حمله علينا بعد الاتفاق على المنع واما في التضمين فيوجهين احدهما ان
يكون اللفظ مستعملا في معناه المذكور وجعل الحرف المتعلق الملائم معه يجيء تابعا له كجعل الضمير في الاستخدام
كما يظهر من المحققين فيما حكي عنهم وقد تقدم شيء فيه باستلزامه للخروج عن باب التضمين الجمع على عند الادبيين
عدم جريانه في الافعال المتعدية بنفسها مع كثرته كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تنووا بل الاولى ان المتعدية
بالواسطة في كثير من المواضع كقوله والله يعلم المفسد من المصلح وقوله الرفث الى نسائكم وكالاية الثانية التي اليها
وغير ذلك مما يكون الحرف في مثله [illegible] ومتعلقا الى الجنس على ما نقل عنهم بالنون من قيام حروف

الجرّ بقاء الاثر على تقدير مساعدة الذوق ثانيهما ان يتصرف في الفعل بان يجعل معناه الحدث مقيداً بحدث
آخر مع بقاء الحرف بحاله على تقدير وجوده لملائمة ح مع المبتدأ ومع المقيد به باعتباره والذي يطلب بعد ساعة
آخر الى قبل فما نحن في هذا القبيل اما الاول فيجعل الاول الصلاة والثاني علاوة عن ضميره فانه ظاهر في اعتبار الثاني فحسب
للاول بل يكن دعوى ظهوره بالنسبة في ذلك وكذا التفسير المنسوب الى التفتازاني وان كان ظاهر التعبير بكلمة
مع ابعد عن ذلك في الجملة واما قيد الحيثية المأخوذة في حده فانما صدر عن ابن هشام هو امر لغيره ومن المحتمل ان يكون
وارده بالقاعدة على ما رأيتم على المعنيين داود من باب الالزام بل بعيد لا خطر مذهبه من عدم جواز ارادة المعنيين
من لفظ واحد كما صرح به في كتابه بتعيف ان يكون مراده ذلك والا فلا هو والغالب مستغن عن الا ان يكون
الحدو غيره فتأمل واما عن التورية فبان كلامهم صريحة في ان المراد هو المعنى البعيد لا هو والمعنى الظاهر معاً
بل كيف يمكن ارادة المعنى الظاهر مع لزوم الكذب بل المحقق على ما سابق عليه الفاضل الصادق هو ان اللفظ
في مقام التورية مستعمل في معناه الظاهر ويكون المقصود في ضمير المتكلم خلافه من باب الايهام واخفاء الامر على السامع
فيكون اللفظ حقيقة والظاهر ان الا يتعين المقصود من باب المجاز لا التورية كما لا يخفى على من تأمل الرابع
انه قد ورد في الاخبار ان للقرآن سبعة بطون او سبعين بطناً وورد في بعضها تفسير بعضها كتفسير اهل الذكر بالائمة
عليهم السلام وتفسير ذبح عظيم بالحسين عليه السلام وتفسير الصراط المستقيم باهل البيت عليهم السلام والشمس بالنبي والقمر بعلي
وفاطمة عليها السلام والقمر بفاطمة واللؤلؤ والمرجان بالحسنين عليهما السلام والصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر بعلي عليه السلام
وهكذا فقد يتوهم ان امثاله من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنيين فيها وقد ذكر وافي تفسيره وجوهاً
اوجهها امران الاول ان اللفظ في هذه المواضع لم يستعمل الا في معناه الظاهر ويكون الاشياء والاشخاص المذكورة
بالدلالة الراجحة لوسائط خفية ينتقل اليها حل من عنده تلك الوسائط فلا يلزم الاستعمال فيها اليها في مقنا
الثاني ان يكون المراد المعاني الظاهرة الباطنة بخصوصها مع عدم ارادة المعاني الباطنة اصلاً لكن يكون تلك
المعاني بحيث لو اريد كل منها من اللفظ الباطنة منفرداً لكان حسناً لقابلية اللفظ لارادتها فيها ان اجمع جميع وجوه

من البلاغة بكان نظيراً لقوله حاتمي حبيبي اذا كان الله محبوب مسمى بحبيب فان المراد والمستعمل فيه والمدلول
عليه معنى واحد اما المعنى المطابقي او موصوفه الالتفاتي او لفظ صالح في نفسه لارادة كل منها لينتقل المخاطب منه منها
الى الاخر كما في الكناية وقد يجاب ايضاً باحتمال كون البطون بطوناً لظاهر القران فتكون ارادة بارادته ودلالة
دلالتها عليها من باب التنبيه والايماء وباحتمال كون القرآن عبارة عن الالفاظ المتوافقة دون اسجاعها بعينها
ح انه يراد بتألفها ما يصلح له ما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث وباحتمال تعدد استعمال بحسب تعدد
البطون اذ ليس في الاخبار ما يدل على ارادة الكل بارادة واحدة وقد يختص الاول بان جعلها بطوناً
لظاهر القرآن مما لا يتحقق مع ان ارادتها بارادة الظاهر انه في مشتبه تعدد الاستعمال فيرجع الى الجواب
الاخير وان فرضت مع وحدة الاستعمال فان اريد من اللفظ الظاهر فقط ويكون البطون مدلولا عليها بالتبعية
التنبيه والايماء يرجع الى الثاني وان اريد الظاهر والباطن معاً لزم المحذور وفي الثاني بان المراد ان كان
ارادة البطون من تاليف الالفاظ لا من نفس الالفاظ كما هو ظاهر كلامه او صريحه ففيه ان تأليف الذي هو فعل
المتكلم لا يصلح لان يراد به معان عديدة وهو يستلزم لعود المحذور اذ كما لا يجوز ارادة اكثر من معنى من لفظ
واحد عند من منع منه كذلك لا يجوز ذلك في الفعل الواحد وان كان المراد ارادتها من الالفاظ المؤلفة
قبل استعمالها فيها ففي العد والتكلف بكان او بعده فالمحذور بحاله لو لم يعتبر تعدد الاستعمال او
وحدته مع الدلالة عليها من باب الايماء والاخير يرجع الى الاول الى النقض ويجيء الاخير الى الثالث وفي الرابع
بان تعدد الاستعمال ما لا يساعد عليه السليقة المستقيمة والثاني يرجع الى الثاني فلا يأس الخامس
انه يجوز ان يقصد بقراءة القرآن تنبيه الامام كان يقال الم تجمع بصديق بك فيما اذا اوجده في مقام الاضطراب
ولا تخافت بها وفي العكس ولا تعتق لو نشأ اذا اشد بين الثلث والاربع وهكذا او ارشاد العوام كقول
الوعاظ يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد وكل نفس ذائقة الموت وان منكم الا
واردها فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا كل شيء هالك الا وجهه ونحوها والقطاع ابتغا وغيرها

في الصلوة او غيرها كان يقرأ في القنوت ربنا ظلمنا انفسنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب زدني علماً رب اني مغلوب
فانتصر ونظائرها كقصد الرضا بقضاء الله انا لله وانا اليه راجعون وقصد التسلية الى الله في ان القوم استضعفوني
وكادوا يقتلونني والتحسر والتحزن في اني مسني الضر ونحو ذلك في انهم الا كالانعام وذم الاعراب في الاعراب
اشد كفرا ونفاقا ومدحهم ومن الاعراب من يؤمن بالله في ذلك مما لا يخفى فيمكن ان يتخيل ان هذه الموارد
ما اريد فيه من اللفظ معنيان معنى الحكي اذ لو لم يستعمل فيه لم يكن قرآنا وهو خلاف فرضنا والذي يجب الفظ
بيانه من المعاني المذكورة لكن مقتضى التأمل فساد التخيل اذ لم يستعمل الا في المعاني القرآنية وارادة المعاني
المذكورة من باب الايماء والتنبيه والاشارة والاشعار لا الاستعمال فلم يستعمل فيها وقد يجاب بعدم ثبوت الخيال
بان المراد هنا معنيان احدهما نفس لفظ الحكي ثانيهما المعنى الذي يجب بيانه او لا يمنع كون الحكاية من باب
استعمال اللفظ في اللفظ والا لم يصح السكوت عليها لكونها مفردا ح مع وضوح السكوت عليها بل اللفظ فيها احد مستعمل
على انه نفس اللفظ المطلق لاطلاق الاحزاب ان الاستعمال المذكور على وجه التبعية المحضة وثانيا هب تسليم ان الحكي
استعملت في اللفظ بان تلك الاغراض قد اريدت من ذلك اللفظ الذي هو المستعمل فيه للفظ لا من اللفظ
المراد به اللفظ كما في اسماء الافعال عند من جعلها موضوعة لالفاظ الافعال لا لمعانيها وان جرى ان الاقرب
في التقريب ذكرنا سابقا ان الباقي الجواب الثاني من الضعف اذ من المعلوم ان تلك الاغراض غير مرادة من اللفظ
الذي هو معنى اللفظ بل من نفس اللفظ على وجه الايماء والاشعار كما عرفنا وان انتقال السامع اليها بل كونها
مرادة للمتكلم ايضا لا يوجب استعمال اللفظ فيها لمنع الملازمة على ما يظهر لك بالاشارة مع ان المحقق وضع
اسماء الافعال لمعاني الافعال لا لالفاظها كما يقتضيه التبادر وعدم فهم الواسطة في الانتقال منها الى المعاني
المرادة من الافعال والمجيب ايضا لا ينكر هذا المقال كما يقتضيه صريح كلامه والله الهادي حامعة
المشتق ماخوذ في اللغة من الاشتقاق الذي هو مطلق الاقتطاع كقوله اشتق فلان نحو ابن الخطيب امام
به بعض اللغويين ويشير اليه ما في القاموس من ان الاشتقاق اخذ شق الشيء وعرف في اصطلاح اهل الادب بحدود

اجودها

اجودها انه ما دل على حدث وصاحبه كما عن بعضهم وقد يقال انه ما وافق فعلا بحروفه الاصلية كما عن الحاجبي
وفي بيان الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وفي حاصل المحصول قال الميداني
الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقال الفخر الرازي نعني الحكم
من الحكم ونحو ذلك من الحدود والتي مرجعها الى امر واحد واحاطة التحقيق فيها وقضية هذه الحدود ان يحد الجامد
بقرينة المقابلة بما لم يوجد حد حسب ما لم يعتد به شيء ايضا كاسماء الاجناس او اخذ منه كاسماء المعاني الحكم
من كلماتهم ان الجامد مقابل المشتق بل المشتق قد ربما يقولون ان اللفظ مثلا انه جامد لا يشتق منه شيء ويمكن
دفعه بان مقتضى ذلك وان كان ذلك الا انهم اصطلحوا في مقابلة المشتق مع الجامد والاصح على تسليم كون الجامد في
كلماتهم ما لا يؤخذ منه شيء ان يقال ان مناط المشتق حقيقة اخذه من غيره واقتطاعه ما سواه كما يقتضيه مناسبته
للمعنى اللغوي في مثل قولهم تشققت نار كبريت وكان ان صدق هذا المعنى بعينه موجود في الجامد فكانه شيء ثابت في
محله مستقر من اول الامر في موضعه ويكون ارادة ما لم يؤخذ منه شيء من الجامد بهذا اللحاظ ايضا وان كان
لتحقيق لا للاخذ منه وعلى هذا فالمصادر المجردة كلها داخلة في الجوامد كما يساعده خلوها عن غير حال الاضافة
ايضا وفي كلام العضدي اشارة الى ذلك حيث مثل المشتق الذي يكون بزيادة بالقتل الذي هو مصدر مبني
من القتل وان كان فيه تمثيل العلامة في التهذيب للمشتق الذي يكون نقصان الحركة فقط بحذر من حذر مصدرا
كذلا في ذلك هذا والملحوظ في وضع المشتق بحكم التبادر عنوان تلبس الذات بالمبدأ الذي هو وجه
من وجوه الذات حيث كان المشتق نفس ذلك العنوان كان الا يوجد بها دل على ذات باعتبار عنوان
وعدم وجه من وجوهه غيرا لكونه من الحدود لما كان شاملا لجميع انواع المشتقات وكان محل النزاع
مختصا ببعضها لا جرم كان الاحسن تشخيص محل النزاع اولا فان عرفنا بعده تعيا ما ينطبق عليه او يكون اعم منه
بتبين بعضه به والا فالتحديد بما يكون محل النزاع احق مما دخل فيه بكثير كالحدود المذكورة التي لا بد من اخراج
منها في محل النزاع لا يخلو عن الاستشباه فنقول لا اشكال في خروجه عن النزاع الا في المشتق في الجملة وهل يخرج

فى الجوامد او كلمات جماعة كصريح ابن هو العدم وهو الصحيح وقد يتوهم جريان النزاع فى كل ما العنوان ولكنه
جامد كالماء والانسان وان اعتبار فعلية الاتصاف لا يفرق فيه بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار
العرضية والذاتية وان المدار فى الفعلية على حال النسبة لا النطق وان هذا يعم جميع العنوانات
ولا يختص بالمشتقات اذ فعلية الاتصاف انما ظهرت من وضع اللفظ وهو انما ينكشف فى التركيبات باعتبار
النسبة المعتبرة فيها فان كانت حاصلة فيها من دون تاويل فهى فى اللفظ خلاف الظاهر والا فالملاك
اما باعتبار ما كان او نحوه فيكون مجازا وان التحقيق ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه
وجوه الذات الموصوفة التى وجد فيها المبدأ ولا دلالة له على زمان ولا على تجدد ولا على حدوث كالجوامد
لكن الظاهر من بعض اهل العصر انه لم يكن فى كلامه تصريح بان النزاع يجرى فى الجوامد ايضا وكان يحتمل قريبا
ان يكون مراده من اثبات التسوية بين المشتق والجامد من جهة عدم الدلالة على الحال وبساطة المفهوم
صح الترديد فى دفعه بانه ان اراد ذلك فنعم هو وفاق وان اراد اثبات التسوية من جهة اعتبار فعلية الاتصاف
ووجود النسبة ولحاظ العنوان والوجه وكون العنوان ماخوذا فى وضع كل منهما كما اعتمده بعض العنوانات
المذكورة وان لم يصرح باسناد النزاع فى الجوامد الى المحققين غير توضيحه اولا ثم الاشارة الى الله فنقول
تاييدا له لا فرق بين الجوامد والمشتقات لان النزاع فى المشتقات انما هو فيها باعتبار اشتمالها على ذات
وعنوان وذلك موجود فى الجامد ايضا ان مفهوم الضارب مثلا ذات ثبت له الضرب كما ان الرجل مثلا ذات
له الرجولية وكما يصح اطلاق الضارب على من انقضى عنه الضرب ويكتفى فى صدق الحقيقة على مجرد تحقق وصف
الضرب فكذلك يصح اطلاق الرجل على من كان رجلا باعتبار تحقق وصف الرجولية له وان كان فى ذلك
مجازا فهل يكون هذا ايضا كذلك فلو اشترطنا بقاء العنوان فلنشترط فى كليهما والا فلا ويمكن دفعه بعيد
ما ذكره ما عن الفخر فى الايضاح ووالده فى بعض كتبه من قوله اذا كان لرجل ثلث زوجات احداها صغيرة ثم رضعت
وثنتان كبيرتان فارضعت احدى الكبيرتين تلك الصغيرة بانها صارت الصغيرة الرضيعة امها الزوجة والرضيعة

بنت الزوجة

بنت الزوجة واذا ارضعت الكبيرة الباقية فى حباله تلك الصغيرة المبانة بانت هذه الكبيرة ايضا وعلله بانه ام زوجته
اذ لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه فكذا هاهنا فانه يدل على الخلاف بعدم اشتراط بقاء المبدأ فى المشتقات
والجوامد ولازم ذلك ان يكون مقابل ذلك هو القول بالاشتراط فى كليهما وان الخلاف جار فى كل منهما لكن عدم
جريان الخلاف فى الجوامد اذ لا عنوان فيها قبل الوضع لان مفادها الذات البحت البسيط ليس الا اذ الرجل مثلا ليس
معناه الا الماهية الموجودة المقابلة لماهية المراة وليس الاوصاف الموجودة فيها التى هى من المعقولات الثانية
كالانسانية والرجولية الا امورا انتزاعية ومفاهيم اعتبارية يعتبرون بعد الوضع الاترى انه قبل الوضع لم تعقد على
انتزعها وانها تزول بزوال الذات وهى تزيد بزيادتها وتحقق الانقلاب للماهية اذ لا يصح اطلاق اسم الاول
عليها اعتبارا بتلبس الذات بها فبعد تبدل ماهية الرجل بالحجارة وصيرورتها بالهيئة شيئا كان قطعا لا يصح اطلاق
اسم الرجل عليه حقيقة بل بعد صدق ضدها الذى هو الحجر مثلا يستحيل صدقها على وجه الحقيقة نعم صح اطلاقه
هذا الحجر كان رجلا والاطلاق فى ذلك وهذا بخلاف المشتق فان الزمان وان لم يكن ماخوذا فى وضعه الا ان عنوانه
ما كان امرا وانتزاعيا مناسبا قبل الوضع مستتبعا له وكان الذات والعنوان باقيين بعد انقضاء المبدأ
صح دعوى الاطلاق عليه على وجه الحقيقة بان يقال ضارب لمن انقضى عنه الضرب لا باعتبار ملاحظة ما كان بل باعتبار
صحة الاسناد على وجه الحقيقة الان وان لم يتلبس بالمبدأ حال الاسناد اذ ذلك لا يخرجه لانه ليس الا سلب
عنه الضرب مع ان الاطلاق كما يجتمع مع صدق انه ضارب ضرورة ان المسلوب هو الضرب للفعل ال
وبعد عدم اخذه فى الوضع لا ينافى ما صدق انه ضارب فان نفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق بل الا
ولا ينافى صدق انه ضارب الان لا صدق الان انه ضارب كما هو المقصود وكم من فرق بينهما وبالجملة
ان المشتق كالضارب مثلا كان له مبدأ اشتقاق اشتق هو منه كالضرب وكون المبدأ امرا منتسبا
قبل الوضع وبقاء كل من الذات والوصف العنوانى الملحوظ فى وضعه بعد انقضاء المبدأ يصح ان المشتق منه
وهو الذات التى انتسب اليها المبدأ واتصفت به موجود حال فعلية وجود المبدأ وانقضائه على حد

من العدم علة محدثة ومبقية بالنسبة الى الاتصاف المذكور صح النزاع فيه بانه بعد انقضاء المبدأ يكون الاطلاق
على وجه الحقيقة لما اشرنا اليه او على وجه المجاز على التحقيق لا يتعين هذا بخلاف الجامد فانه لعدم اشتماله على المبدأ
ونسبته اليه لا يتاتى النزاع المذكور فيه فان المعنى المشتق فيه ليس الا الذات البسيط وبعد انقلابها الى شئ
اخر لا يبقى الذات ونتوهم ان المشتق ايضا بعد انقضاء المبدأ منه لا يبقى العنوان الذى اخذ فى وضعه كما
ان الرجولية لا تبقى بعد الانقلاب الى ماهية الحجر لكن ان الضاربية لا تبقى بعد انقضاء الضرب بل فقدان مبدأ
الضارب مثلا هو الضرب لا الضاربية ونظيران ذهاب الاول لا يوجب ذهاب الثانى ومعلوم ان العنوان
الملحوظ فى وضع ضارب ليس هو الضاربية كيف والضاربية كالرجولية فى كونها امرا اعتباريا بل العنوان الملحوظ
فيه هو الاتصاف بالضرب وهو باق للذات بعد ذهاب المبدأ عنه ويؤيد ما ذكرناه اطباق النحاة على
عدم تحمل الجامد للضمير لو وقع خبرا بخلاف المشتق فانه لا بد ان يكون متحملا له ولم يعرف خلافا منهم فى ذلك
وليس الا لبساطة الجوامد وعدم دلالتها على النسبة الناقصة وتركب المشتقات ودلالتها على تلك النسبة
ويؤيده ايضا ان احدا من العلماء لم ينقل جريان النزاع فى الجوامد على ما يشهد به تتبع كلماتهم بل صرح بعضهم بخروج
جملة من المشتقات عن محل النزاع بل حصره فى الاوصاف وتارة بخصوص اسم الفاعل وما بمعناه
هذا القائل ومن هنا ايضا صرح بعضهم بخروج الاوصاف الدالة على السجايا دون الحدوث عن محل النزاع كالابيض
والاحمر والاسود والاصفر والحسن والقبيح والسخى والشجاع والقصير والطويل والكريم والبخيل واللطيف والظريف
ونحو ذلك ما غلب عليه العنوانية من هذا الباب ولم يبق فيه جهة الحدوث والانتساب والكلام المنقول
دال على جريان الخلاف فى الجوامد لان لفظ الزوجة ملحق بالمشتقات وليس من الجوامد العرفية فتامل وتعلم
ان المقصود مما ذكرنا مجرد ابداء الفرق بين الجامد والمشتق بالبساطة وعدم التركيب وعدم قابلية الجامد للنزاع
لا الحصر لان مفهوم المشتق امر مركب هو الذات الذى ثبت له المبدأ وان كان لا يساعده فهم العرف
ووضوح الفرق فى فهم بين الضارب والظاهر الان المحقق على ما ذكره جماعة من المحققين ان المشتق ايضا

كالجوامد

كالجوامد فى بساطة المعنى كما اشار اليه القائل المذكور ايضا وان معنى المشتق يرجع الى وجه من وجوه الذات ويعرف حاله
بالدلالة على المعنى من جهة التى بها يعرف الذات ومنها يشتمل الرجل من جهة حدوث الذات بل ولا ملاحظة اصل
الذات لا وجودا ولا عدما وان الفرق بينه وبين المشتق منه هو الفرق بين الشئ بشرط لا وبينه لا بشرط شئ فان المبدأ
موضوع لاصل الحدث الذى لا يكون متحدا مع الذات وان يستحيل وجوده بدونها واما المشتق منه لذلك ايضا من دون اعتبار
الذات اصلا كما الفرق بين العرض والعرضى فصدق مع ارادة الذات كما اذا حمل موضوعها كقولنا الضارب
فلان ولا استحالة حمل الذات على المعنى لكان الحمل عينا وعدم صحة اصل التركيب لغة لكان معنى قائم وقد يصدق
مع عدمها كما اذا كان محمولا كفلان ضارب ضرورة ان الاوصاف المحمولة لو لم يكن معراة عن الذات انقلبت
الامكان الى الضرورة لان حمل الذات على نفسه ضرورى مع ان ثبوت الضرب لفلان بالامكان بالضرورة ويتوهم
لزوم محال اخر على تقدير التركيبة وهو حمل الحدث على المعنى بنفسه توقف ثابتة على ان يكون المحمول هو الضرب نفسه
لا كما هو معنى المادة لا الضرب لا بشرط شئ كما هو معنى الهيئة وبذلك يندفع الاشكال المشهور على السابق فتامل
بانا لو كيفية الحمل هنا تتوقف على ان الحمل الواقع فى الظاهر جزء الابدى لا ارجاعها الى المحمول المشتق اذ لا يعقل
لحمل الجملة على شئ معنى الا ان الاذهان بذلك يجتمع الى الطف من جهة هذا هو التحقيق الذى عليه اهله وسياق الترتيب
يتحقق مع الاشارة الى عدم مساعدة العرف عليه كما اوما اليه ايضا فان الاستدلال لكلى المشتق الواقع خبرا عن
الضمير على ما هو قضية البساطة وان كان على تسليمه يندفع الاشكال الوارد فى مثل الرمان حلو حامض ثم
بعد العرض فيما ينبئه تتوقف على ان معنى الرجل مثلا ليس هو الذات التى ثبت لها الرجولية كما توهم وكذا ليس معنى
الضارب مثلا ذاتا ثبت له الضرب كما نبه اهل العصر بل المعنى فى كل منهما امر بسيط اجمالى وظهر له ايضا ما هو
المعيار فى الفرق بين الجامد والمشتق بل الظهور له بعد التامل والتعمق ان معنى الرجل مثلا لو كان ذلك لزم الدور
من جهة والتسلسل من اخرى اما لزوم الدور فظاهر لان قضية فرض الرجولية امرا واقعيا بعد اخذها فى حد الرجل
هو ذلك اذ يتوقف معرفة الرجل على معرفة الرجولية بالفرض ومعرفتها على معرفته لاستحالة تصورها بدون تصوره

كما ستقف انه وجود هابدون وجوده واما السلسل فلان حمل الذات على الرجل البالغ الاجل اشتماله على نسبة ناقصة بينهما ومن المحقق في محله ان كل نسبة ناقصة فهي في الواقع مسبوقة بنسبة تامة خبرية تكون تلك النسبة الناقصة
فان زيد الفاضل على طريق التوصيف مسبوقة في نفس الامر بقولنا هو فاضل وح فحمل الذات المقيد على زيد مثلا
في قولنا زيد رجل يستلزم حمل تلك الذات على ذات اخرى بمعنى ان زيدا ذات ذات ثبت لها الرجولية وهلم جرا
ومن ذلك يتضح ان معنى المشتق ايضا ليس ما تداول على الالسنة من انه ذات ثبت له المشتق منه للزوم المحذورين
المذكورين فيه ايضا على بعض الوجوه نعم لو حمل التعريف على مجرد الكشف عن ذلك المعنى او عن ذلك البسيط المنتزع
هو وجه من وجوه الذات ومرتبة من مراتبها لا يلزم شيء منهما ولعله لهذا دعا من تامل تفطن الى ما لزم تادى
الحمل الواقع ظاهرا في الفاظ المزدوج لما تنبه له بعض المحققين ضرورة عدم تصور معنى لحمل الحمل من حيث على الاخر
كما لا يخفى على من له ذوق سليم لا يقال انه قولنا زيد ثابت مثلا معناه ان زيدا فرد من افراد هذا الكلي بالحمل
المتعارف ولا محذور فيه اذ نقول لا نعرف تحصل الكلام الحمل هنا الكلي الذي هو مفهوم الفرد فانه لمكان كلية يرجع
الفرد الفرد هو الفرد فرد الفرد وهكذا اما المحذور بحاله فان قيل لا شك ان مهية الرجل مثلا ممتازة في
الذهن وتمايز على اعدا ها من المهية متقيدة في نفس الامر بقيود اوجبت تميزها عن المجرد والمجرد ذرها
وهي ايضا ممتازة عن مهية المراة فلا بد من ان يكون في الواقع مقيدة بما اوجب تميزها عنها لاستحالة الانفكاك
بابه الاشتراك وليس ذلك المميز الا الرجولية قلت الحق ان مهية الرجل ممتازة في نفس الامر من جهات كثيرة
العرض ولم يعهد من احد القول باخذ جميع المميزات الموجبة لتميزها عما عداها كالجسمية والنمو والحساسية
ونحوها في معنى الرجل ان في قابلية ان وجود شيء في مهية شيء واعتباره في وضعه فالمسلم وجود تلك المميزات
في معنى الرجل لا اخذها في وضعه والكلام في الثاني فقط تحقق ان الجامد في قابلية النزاع ولم يعهد من احد دعوى
جريانه فيها ولعلها وان كلام الفاضل المتقدم ليس فيه دلالة على ذلك كما لا يخفى واما المشتقات فهم وان لم يتنازعوا
في جميعها الا ان كلها قابلة للنزاع ولاحظ النبس في كل منها بنوع من حسبانه فان المنكشف

معناه قيام

معناه قيام المضاربة به وصدور الضرب منه وفي المضروب وقوع الضرب عليه وفي اسمي الزمان والمكان وقوعه فيهما وهكذا
وسياتي التنبيه على ادعائها هذا ثم ان مبادي المشتقات على انحاء مختلفة فقد يكون المبدأ الملكة كقولنا فلان
عالم بالعلم الفلاني ولا يراد انه حاضر في ذهنه مستحضر عنده بالفعل بل المراد ان له ملكة ذلك العلم بحيث يقدر بها
على فهم تلك المسائل وتطبيق جزئياتها على القواعد وسياتي انه بمجازية المبدأ لا تستلزم مجازية المشتق كما في غيره
والعكس ايضا وقد يكون حاله كالضارب والقائل ونحوهما وقد يكون حرفة كالصائغ والتاجر واما الحداد وقد يكون
المبدأ مرادا به الاستعداد والشانية كقولك ان الطائفة الفلانية ولود والطفال هذا البلد حسان الوجوه
رجالهم شجعان والسكنجبين دافع للصفراء والدواء الكذائي نافع للسوداء ونحو ذلك وقد يكون مرددا بين
الكل والبعض كالقارئ والكاتب والمعلم والشاعر ونحوها ويختلف حال التلبس في المذكورات على حسب تفاوتها
لان التلبس بكل شيء بحسبه فعدم الاشتغال الفعلي لا ينافي وجود المبدأ الملكي بل لا ينافيه الاشتغال بضده ايضا لم تصل
الى حد يزول معه الملكة المذكورة ولا ينافيه طول الترك او الاشتغال بغيره بحيث زالت الملكة بالنسيان اذ لا
استحالة في زوالها وان كان عسرا جدا واما المبدأ الحالي فينافيه ترك الاشتغال في بعض الموارد ولا ينافيه في اخر
فان المبدأ فقد يكون مثل المشي والتكلم ونحوهما من المصادر السيالة وقد يكون مثل الضرب والحزن والحرث بل ليس
هو عدم الاشتغال الفعلي الموجب لصدق سلبها عنه انه ليس تاركا او بين بل السر عدم التلبس بها اذ لها
بانيا عليه مطلقا بل ما لم يحصل الترك الناشئ من الاعراض والتحول وفي الاستعداد والشانية بانتفاء الانفعال
خصوصية في الامزجة والاحوال او للاستعداد او الامور العارضة من الامراض او شرب بعض الادوية وهكذا او البعض
في تخصيص المحاط هو العرف والمقصود مجرد التنبيه والا فالامر في ذلك مما لا يخفى هذا وظاهر ان النزاع يجري
في جميع ذلك كما يساعده اطلاق العناوين والادلة وعدم معلومية تخصيصه ببعضها نعم لا يبعد خروج ما كان
منها بمنزلة الجوامد من الالفاظ التي غلبت عليها الاسمية كبعض اسامي الحروف وقد يكون المبدأ حالا لا يتحقق
كالقتل والتكلم والبيع ونحوها من المصادر السيالة فانها قبل تحققها لا يصدق ان الموصوف متلبس بها

وبعد تحققها لا تبقى كي يتصف موصوف بها بها الا ان المتلبس بها عرفا في كل موضع بحسبه التفصيل من المصادر السيالة
ونحوها كما عن الفاضل التونيعة لعله في محله ثم انك قد عرفت ان المحقق عند المحققين بساطة معاني المشتقات
وانها كالجوامد في عدم ملاحظة ذات فيها اصلا ونسبة المبدأ اليه وقد اشرنا الى ان الوجه لا يساعد على ذلك لان
نوعا من النسبة المبدأ الى الذات على وجه النقصان فعلى البساطة يكون في جريان ما ذكره من معنى الحقيقة
والمجاز في المشتقات اشكال الا ان يجري فيها بعضها البتة واما على التركيب كما هو الظاهر فيمكن في موضع
فيها انحاء من الحقيقة والمجاز فلا بد من ملاحظة ان محل النزاع منها ما هو فنقول الهيئة المشتق على تقدير التركيب
مشتمل على مادة وذات وهيئة ونسبة ناقصة وحال الاتصاف بها ثم قد يجري الحقيقة والمجاز على المادة كما
اذا اريد بالقتل الذي هو مادة قاتل في قولنا زيد قاتل عمرو الضرب الشديد الذي هو حقيقة المادة بتسميته قتلا
وكما في العالم الذي يريد مبدأه الملكة على تقدير مجازيته المعلم فيها ونحو ذلك مما يسري المجازية من المبدأ
الى الهيئة بعد وضوح كون كل منها لفظا برأسه وللاعتبار كما هو واضح واما لو استعمل القتل والعلم في المثالين
في معناهما الحقيقي فلا ريب في الحقيقة ولا في عدم سراية ايضا الى غير المبدأ لو تحقق هناك ما اوجب المجازية
في الغير بل لو لم يتحقق ذلك ايضا لان حقيقة زيد قاتل في معناها دون معنى المفعول مثلا ليست
من حقيقة المبدأ فيما يعرف لان كل منها ناشئ عن وضع مستقل من غير تبعية احدهما للاخر وهو في غاية
الوضوح وقد يعرض ذلك الهيئة كاستعمال الفاعل في معنى المفعول كالدافق في الدافق في قوله تعالى خلق
من ماء دافق وبالعكس كالمستور في ساتر في قوله حجابا مستورا واما استعمال الهيئة في حقيقتها فلا كلام
الى التمثيل وقد يطلق المادة على معنى الهيئة وهو في المصدر شائع كثير كقوله تعالى فاذا هم قيام ينظرون وفي
الاخبار كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او عند العلاقة بحكم ومنه الخلق والضرب والعكس بمعنى
المخلوق والمضروب والمعكوس ونحو ذلك وليس منه قتيل الفتاة بقولهم زيد عدل كما توهم بعضهم ضرورة
ان المقصود ان زيدا هو نفس العدل على وجه المبالغة وهو يفوت بارادة انه عادل كما في خادي الزوق الاسم

الفعل الثاني

بين هذا المثال حيث قولنا زيد عادل فالتوسع انما هو في الاسناد لا في المسند واما قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار
الواو ان انطرب فانه يؤول بالافتراء وهو المضروب اذ لا يحمل اسم المعنى على اسم العين والاد المبالغة لا ينافي النظام كما
لا يخفى واما الكسر فلان معنى اطلاق الهيئة على المادة يقيل جدا بل لم نعثر عليه في كلام من يوثق به وان اقتضاه كلام
بعض من النحاة واما اللبوة المصورة فالظاهر انها السابق عن التبيين لوضعها من اول الامر للبسر والحزن
ووضعا للمفعول ثم استعملت في معنى المصدر نعم لو اريد بالاطلاق في صورة العكس ايهام الاطلاق الحقيقي الجاري
الا ان زنة المفعول تبعي هذه الطبيعة من اللفظ الموضوعة الذات وقع عليه الفعل قد تكون على الحدث كما في هذا
مقبل فاسد وقد يعرض ذلك المادة والهيئة معا اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فامثال المضروب منه كالملاق
القاتل على المضروب بان يراد بالمبدأ الضرب الشديد وبالهيئة الفاعل معنى المفعول واما المسموع ثم الادف عليه ورد
يعرض ذلك المشتق باعتبار الذات الماخوذة فيه اما الحقيقة فظاهر واما الاطلاق على من كان من شأنه او حال صدق النسبة
الكامنة الحالية متلبسا بالمبدأ واما المجازية فكالاطلاق على من كان الفعل منه قريب الوقوع وهو مشغول بمقدماته
المستعقبة للفعل عادة فتشبه الذات العارية عن المبدأ بالمتلبس كقوله تعالى حكاية انى اراني اعصر خمرا او الاطلاق
الحاج على قاصد بيت الله في الطريق والاطلاق الزوار على قاصد المشاهد المشرفة ونحو ذلك مما يكون الاطلاق فيه بعلاقة
الاول وكذلك الاطلاق على من حصل منه المبدأ وانقضى قبل زمان النسبة التي يقتضيها الكلام بعلاقة ما كان كاطلاق
ضارب على من لا يكون ضاربا الان لانه كان ضاربا امس مثلا والوجه في مجازية هذين شرط التلبس بالمبدأ
في صدق الحقيقة والموضوع فقدته ولذا اطبقوا ظاهرا على خروج هذين القسمين عن محل النزاع كما اتفقوا على الحقيقة
مثل كان زيد ضاربا او سيكون ضاربا امس او غدا مثلا حيث نسب الى زيد بالكتابة واطلق هنا فلا تلبس في ذلك بل الى
المجازية في هذين القسمين سري حقا هذه الذات الى الهيئة البتة فانها موضوعة للذات المتلبسة بالمبدأ
فاستعمالها في الذات العارية استعمال في غير ما وضعت له ومنه يعلم بطلان ما قد يتخيل من ان التجوز في مثاله
انما هو في امر عقلي هو جعل هذه الذات بلا نظر بظرف السكاكي في الاستعارة لمنع كون المقام من ذلك القبيل

بل هو من باب رشيتا سداكم بل من باب جميع المجازات اللفظية التي لا تتوقف على النسبة المذكورة مع ان تجرد الادعاء لا يكفي
في الوضع وموضع ما ادعاه في الرد على السكاكي في تلك المسئلة فتأمل وقد تعرض ان لا باعتبار التلبس بالمبدأ دون نسبته
للذات فتارة يراد بثبوته ثبوت نفس المبدأ له بالفعل واخرى ان له استعدادا ايجاده نظير قولك فلان ذو مال فقد يراد
به ما هو الظاهر منه وقد يراد ان له قوة على تحصيل المال كان يكون صاحب حرفة يتمكن بتعيشه وهذا القسم يكون مجازا
لما سبق ودعوى المجازية فيه وسرايتها الى اللفظ نظير ما اشرنا اليه وقد تعرض ان لا باعتبار حال التلبس وزمان
الاشتغال بالمبدأ فان الزمان وان لم يكن ماخوذا في المشتق الا ان النسبة الناقصة الماخوذة في مفهومه لا بد في
تحققه من زمان فيقع الكلام في ان ذلك الزمان هو حال صدق النسبة التامة التي يقتضيها تركيب الكلام او هو اعم
بخصوصه وهذا هو محل النزاع واما الاطلاقات المتقدمة فلا كلام فيها كما هو قضية كلماتهم وعباراتهم
تومئ الى انهم كالمتفقين على صحة تلك الاطلاقات المبتدأ ايضا على كون المشتق حقيقة في زمان حال التلبس
بالمبدأ كما اذا قلت جائني ضارب ويكون حين التلفظ بهذا الكلام مشغولا بالضرب سواء كان ضاربا قبل
التكلم ولم يشتغل به الى حال التكلم او في حضوره حال التكلم بقي ايضا بعد الفراغ من التكلم ام لا بل لو فرغ
قبل فراغ الكلام بيسير بحيث لا يضر في الصدق العرفي وكذا فيمن انقضى عنه المبدأ بشرط تأدية المعنى بلفظ
غير المشتق كقولك كان زيد امس ضاربا او رايت في الشهر الماضي قتيلا او ضربت في العام السابق كافرا
او قرأت علم العربية حال الصغر على فاضل ونحو ذلك مما تؤدى الماضوية في غير لفظ المشتق وكذا فيمن يتلبس
منه المبدأ في المستقبل لا في الاستقبال بلفظ او كقولك سيصير زيد قائما وسيرى زيد ... او سأطعم
الشهر الآتي او العام القابل صائما ونحو ذلك مما لا اشكال في كونه حقيقة ... وكذا الاطلاق في ...
فاذا اطلق على من انقضى عنه المبدأ لكان بلحاظ علاقة ... وهكذا اذا اطلق على من لم يتلبس
لكان بلحاظ علاقة الاول كما ينبغي ... المتقدم ... بين فرض زمان النسبة التامة
بعد فرض انفكاكهما من زمن التلبس بالمبدأ ماضيا او حالا او استقبالا على التقريب الذي اشار اليه الكلام

وفى الاول

في الاطلاق على من انقضى عنه المبدأ وانه مجاز فيه كيف كان يكون حقيقة تامة في صورة التلبس حال التكلم او قبل
او توهم او حقيقة تركيبه يكون حقيقة في كل من الماضي والحال والاستقبال كان يتحقق هذا المعنى اعني انقضاء المبدأ
او ارتباطا بالاضافة الى زمان كما هو قضية عدم تعقل السابق بدون المسبوق ولا بد ان يكون ذلك الزمان مقصودا
من المشتق حال وقوعه في التركيب وان لم يكن ماخوذا في مفهومه بالزاده لا جرم لا بد من ملاحظة ان ذلك الزمان
قبلي الانقضاء بالاضافة اليه هل هو زمان صدق النسبة التامة الكلامية او هو شيء خارج عن الازمنة الثلاثة وان
استعمل تحققه في الخارج بدونها او خصوص زمان الحال المقابل للماضي والاستقبال والتحقيق هو الاول لعدم
مساعدة فهم العرف واستعمال اهل اللسان على ذلك بل الانكار ويعقل اعتبار زمن الاستعمال في الحقيقة والمجاز
كما لا يخفى على المتامل فالمناط بعد دقة النظر هو ان يكون تحقق صدق النسبة الناقصة التي يتضمنها المشتق
في زمن صدق النسبة التامة التي يقتضيها الكلام فكلما اجتمعت هاتان النسبتان يكون المشتق حقيقة
سواء كانتا واقعتين في الماضي او الحال او الاستقبال وكلما انفكتا يكون مجازا من غير فرق بين ايضا
كونهما في الماضي او الحال او الاستقبال وبعبارة اوضح العبارة في المقام هو حال الصدق نسبة الوصف الى ...
في زمان صدق النسبة التامة التي تتعلق بموضوعها المراد هو الذات الموصوفة بذلك الوصف سواء كان
في الماضي كقولك جائني ضارب امس اذا كان زمن الضرب والمجيء هو الامس بعينه او جائني غدا كان حال المجيء
ضاربا اذا كان حال الاخبار قد انقضى عنه الضرب والمجيء او في الحال كقولك جائني ضارب الآن اذا كان حال
الاخبار متصفا بالضرب والمجيء او في الاستقبال كقولك يجيئني ضارب غدا اذا كان الضرب والمجيء في الغد
ولو حصل التفكيك بين النسبتين المذكورتين يكون اللفظ مجازا سواء كانتا في الماضي كقولك جائني ضارب
امس اذا كان التلبس بالضرب قبل الامس والمجيء في الامس لكن اذا قلت كان زيد قائما فقعد فهو حقيقة
والفرق بينهما واضح او في الحال لكن لا يخفى فرض النسبتين المنفكتين في الحال ضرورة استحالة وقوعها بعد
فرض التفكيك الذي يقتضي كونهما في وقتين في وقت واحد بالحال الحال الحقيقية ولا يجوز ان ... او جائني

خارب لا محالة بعد فرض المجيء والضرب حال النطق وكذا اذا قلت يجيئني ضارب على القول بكون المضارع للاستقبال
ولو سلم استعمال الماضي في المثال الاول والمضارع في المثال الثاني في الحال على سبيل المجاز فلا يخفى ان مع عروض
المجازية في المشتق وان التفكيك غير حاصل ايضا لان المجازية في المثال الثاني غير متحققة في المضارع على القول بكونه حقيقة
في الحال او في الحال بينه وبين الاستقبال لو لم يرد خصوص احدهما او اريد خصوصية على القول بالاشتراك فيهما لفظا
والى المشتق لان المفروض عدم التفكيك الذي هو مناط المجازية بل لا بد من كونه حقيقة مطلقا ولو على القول باعتبار
حال التكلم بل يمتنع فرض النسبتين او احدهما في الماضي تنزيلا للامر المحقق منزلة ما وقع فيقع دعوى المجازية
في المشتق في المثال الاول او في الاستقبال استبعادا لوقوعه والاشارة الى انه بعد انتفاء وقوع كانه لا يقع بعد
فيصح دعواها في المثال الثاني وسنبين وجه المجازية في صورة تفكيك النسبتين مع كون النسبة الناقصة
في الماضي او احدهما والنسبة التامة فيما يقابله ويمكن استخراج الامثلة بالمقايسة او في الاستقبال كقولك
سيجيء ضارب اذا كان حال التلبس بالضرب غير حال التلبس بالمجيء او بالعكس سواء كان المتقدم هو النسبة الناقصة او
المتاخر هو التامة او بالعكس وبذلك يظهر بعد التامل بكامله اجراء هذا التقسيم ايضا فاذا كانت النسبتان معا
في الماضي بل في الحال ايضا على اشكال في الاخير يكون المنقضي عنه بما اشرنا اليه سابقا في صورة التفكيك مع كونهما
في الحال نعم لو كان زمانهما متحدا في المستقبل فهو حقيقة كما مر اليه الاشارة وبالتامل في اطراف الكلام يظهر فساد
ما يتخيل من انه بعد الاعتراف بعدم اخذ الزمان في مفهوم المشتق كيف يختلف حال اللفظ في الحقيقة والمجاز
باختلافه وان الكلام هنا على تسليم ذلك انما هو في وضع اللفظ المفرد ولا مدخلية لملاحظة حال النسبة
التامة المستفادة من التركيب في ذلك ووجه فساده واضح كما لا يخفى لان من المحقق في محله ان الموضوع من وضع
الالفاظ المفردة هو تفهيم المعاني المركبة للزوم الدور لولاه وانه لا بد من ... في المقام على اعتبار الزمان
في المشتق وانه خلاف التحقيق بل يستقل به امر من بعده بقول ... الاضافة الماخوذة في المشتق هل الزمان
المبدأ الموصوف حال تحقق صدق النسبة الكلامية التي هو ... بين الازمنة الثلاثة او حال التلفظ بالكلام

وكذا افاد

وكذا افاد المنقضي عنه جريان ذلك في الجوامد نظرا الى انه بثبوت الرجولية في الخارج لموصوفها يحتاج الى زمان
فذلك الزمان يمكن ان يؤخذ حال تحقق النسبة التامة الكلامية وان يؤخذ حال التكلم كالمشتقات حرفا
بحرف وذلك لما عرفت من عدم اشتمال الجوامد على نسبة اصلا كي يلاحظ مع نسبة الكلام الا ترى انه
لو لم يكن حال المجيء رجلا كذب قولنا جاء رجل بخلاف قولنا جائني ضارب اذا لم يكن ضاربا حال النسبة
بانه قد يصدق كما بيناه هذا واما القائل بان المناط في المشتق هو حال التكلم بلغ عدم مساعدة فهم العرف
عليه فانه ان اراد ما يعطيه ظاهر المحمود على ظاهر عبارة المحكية فيتوجه عليه ما اشار اليه جمع من المتاخرين من لزوم
المجازية في الحقيقة حقيقته وصدقه كما لو كان زيد قائما فقعد وسيصير زيد ... لعدم تحقق الكلام مع
المستقبل لم من التوجيه وان اراد ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال النطق فيمكن توجيهه بارادة
حال النطق بالاطلاق في الزمن الذي ... ذلك ويتوجه ان كان العبارة المحكية عن هذا القائل
ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال استعمال التكلم فيرجع عليه ما اشرنا اليه وان كانت هكذا الاطلاق
المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال النطق فيمكن توجيهه بان المراد بحال النطق فيمكن توجيهه حال النطق
باطلاق المشتق على موصوفه وحمله عليه وهو زمان صدق النسبة الكلامية التي هي العبارة على المختار لكن
المستبعد جدا ان يصدر ذلك من الفاضل في المعنى ويتحقق باعتبار زمن الاستعمال في مقام الاطلاق
لكن التوجيه المذكور يقتضي ان هذا القول القول باعتبار حال التلبس ولا ضير فيه بعد عدم معلومية
القائل باعتبار حال الاستعمال كما يساعده اسناد ذلك الى القوم في كلام بعضهم وبذلك يظهر الى ارتفاع
النزاع في المسئلة وعدم الثمرة من هذه الجهة بين الجوامد والمشتقات فيقال رايت طفلا وهو حال
التكلم شيخ كبير او سارق طفلا وهو غير موجود في الدنيا حال النطق ونحو ذلك مما لا اشكال في كونه حقيقة
هذا ثم انك قد عرفت ان جميع المشتقات كاسم الفاعلين واسم المفعولين واسم التفضيل والصفة
المشبهة واسمي الزمان والمكان ونحوها من المشتقات قابلة للنزاع ولو كان التلبس في كل منها على نحو خاص

وكذا افاد

وربما توهم خروج اسم المفعول عن محل النزاع نظرا الى ان المشتق منه من وقع عليه الفعل كما ذكره النحاة وهو لا يكون الا فيمن
وقع عليه الفعل في الماضي فلا يطلق قبل وقوع الفعل وبعده لا يبقى شيء يتصف به الموصوف بخلاف اسم الفاعل فلا
يصح الاطلاق المذكور فيه قبل حصول المبدأ وبعده ومن هنا يعبرون عن صيغ المفعول بالمجهول ومبني لما لم يسم فاعله
لكن الظاهر عدم الفرق اذ التلبس في كل شيء بحسبه كما الى الاشارة الا انه قد يشكل تعميم النزاع بالنسبة الى اسم
المفعول بما جعلوه ثمرة النزاع من كراهة غسل الميت بالماء المسخن حيث ان المبدأ لعله المسخن هو التسخين وهو مما
لا يبقى بعد حصوله قطعا بل الذي يبقى هو السخونة وليست مبدأ للمسخن لانه هو ماخوذ من المصدر المزيد فلا يبقى
مناص للقائل باشتراط بقاء المبدأ في حقيقة المشتق وقد اخذ محل النزاع لا بد ان يكون قابلا للخلاف مع انه لا خلاف
انهم فرعوا الافتاء بالكراهة وجودا وعدما على السخونة بقاء وزوالا وزعموا انه على القول باشتراط بقاء المبدأ
يكون الحكم بالكراهة في صورة التلبس بالسخونة وعلى القول بالعدم يكفي مجرد حصول السخونة اولا ولو زال العرف لا
بل حكوا اجماع طرح البرودة ان المسخن هو التسخين فكان من اللازم تفريع الحكم المذكور على بقاء التسخين
ويمكن الذب عنه بان اهل العرف يفهمون من ذلك ان المدار على السخونة لان التسخين عبارة عن ايجاد السخونة
كما هو القانون في المصادر المزيدة التي هي عبارة عن ايجاد المصدر المجرد كالتكسير والتقريع ونحوهما مما لا يلاحظ
فيه حقيقة الايجاد ولا الاسم زوال المسخنية بالكسر مع بقاء السخونة ضرورة ان المسخنية والمسخنية اللتين
صفة لا الاخرى لعدم مواصفة الاخرى المتحصل امر قبيل الامور المتضايفة ادون قبيل العلة والمعلول
يستحيل وجود احدهما بدون الاخرى فاذا فرض بقاء السخونة التي هي من اثار التسخين لا بد ان يكون المسخن
موجودة وجود المسخنية في الماضي لا ينفك عن وجود المسخن بالكسر فلا اشكال وما يتوهم من انا نقطع بانعدام
المسخن مع بقاء السخونة والمسخنية في الماضي يدفعه انه يريد بالمسخن المكون وجود المسخنية في الان الثاني مستند
اليه وهو عبارة عن تراكم معدات اوجدها المتخصص في الماضي وتسمى تلك المعدات بالمسخن بالكسر فالمتخصص
علة الايجاد تلك المعدات وتلك المعدات علة للمسخنية بالفتح لان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحاجة في

وهي موجودة في الان الاول بخروج من الذات لان بقاء الممكن عند التامل عبارة عن وجوده في الانات المتعقبة
للان الاول فيكون العلة في كلا الحالين امرا واحدا لكنه في الان الاول كان الايجاد السخونة بسبب ايجاد وعللها
التي هي تلك المعدات مدخلية في حصولها وبعد ذلك يكون استناد السخونة الى تلك المعدات والمقام بعد
لا يخلو عن التامل فتامل ثم لا بد من ملاحظة ان الاصل في المسالة ماذا وهل هو مع القائلين بالوضع للاعم
الذي هو قدر جامع بين التلبس فعلا والمنقضي عنه المبدأ وهو مطلق من صدر منه المبدأ في الجملة ام مع
القائلين بالوضع لخصوص التلبس فنقول ليس هنا اصل لفظي يشخص احد الامرين ضرورة ان الاصل الاولي
وهو اصالة عدم الوضع قد انقطع بالعلم بثبوت اصله في الجملة فاجرائه بالنسبة الى احد الامرين دون الاخر بعد
تسوية نسبته اليهما ترجيح بلا مرجح اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الموضوع له هو الجامع فيكون حقيقة
في التلبس مجازا في المنقضي عنه يمكن ان يقال الاصل عدم كون الموضوع له خصوص التلبس فيكون حقيقة
في الجامع فكما يمكن التمسك لاثبات احدهما بعد نفي الاخر بالاصل بانه لا يخرج عنهما يمكن التمسك لاثبات
عكسه ايضا بعد نفي الاخر بالاصل لكن هذا اصل على نهج المثبت ثان وان لم يكن مثبتا لاثبات
المجازية في المنقضي عنه المبدأ وهو ان الاصل عدم اجراء احكام الحقيقة على الفرد المشكوك الذي هو المنقضي
عنه ونتصرف لذلك على اجرائها في مقام العمل على المتيقن الذي هو ان اللفظ حقيقة فيه وهو المتلبس
بالمبدأ وان كنا نعد شاكين في انه موضوع له بالخصوص او فرد من افراده ولذا لا يجري عليه ما يترتب على كونه موضوعا
له بالخصوص او فردا من الموضوع له فلا يجري على الفرد المشكوك احكام المجازية بالخصوص لان هذا الاصل
لا دخل له في اثبات احد الامرين خصوص ان نفي احدهما يوجب اثبات الاخر كتوهم ان الاصل عدم الوضع
لذلك المتيقن نظرا الى اشتماله على الخصوصية التي هي امر زائد على اصل الوضع المفروض ثبوت العلم به فالعلم
لان الفرض على الاشارة اليه لبيان اثبات مجازية المشكوك او حقيقة المتيقن من حيث الخصوص بل مجرد
الحقيقة مع ذلك المتيقن وعدم مع المشكوك هذا وقد يتخيل ان هناك اصلا لفظيا يعين الوضع للجامع

وهو ان الاصل عند الاستعمال فيما اذا دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للجامع بين المعنيين فصاعدا او يكون
حقيقة في احدهما مجازا في الاخر هو الاشتراك المعنوي بعد احراز شرطه من وجود الجامع القريب مع كثرة
الاستعمال فيه من دون استهجان فان المقام من جزئيات هذه القاعدة مع ان الوضع للجامع لا مجاز
فيه لا اصل لكون الاستعمال في الفردين او الافراد حقيقة بخلاف الوضع لاحدهما فانه يستلزم المجازية
في الاخر لكن الانصاف ان هذه القاعدة على اطلاقها غير مسلمة وان كانت عند القدماء متداولة لان
الغلبة المدعاة مشكوكة او ممنوعة ودعوى الحقيقة في المعنيين علاوة على ان الغلبة غير مسوغة اذا اعطاها من مجالها
على تقدير ارادة الخصوصية ولا مانع المؤاخذة بانه فرار عن مجاز واحد ووقوع في مجازين او ازيد ان لم يكن
كذلك ارتفاع الاطلاقات كما في قولنا الان الغائب فحيثما الوضع وجود المعنى المجازي حقيقة
والمجاز وجود الاشتراك المعنوي يقسم بعض اقسام الحقيقة والمجاز لا اشتراك فيه لعدم الجامع كالالفاظ
الموضوعة للمسميات الشخصية المستعملة في غيرها مجازا وكذا من سال الوادي وانبت الربيع البقل
وجرى النهر وسال الميزاب ونحو ذلك من المجازات المباينة للمعاني الحقيقية مع اولوية الاستعمال في
الجامع مما لا بد منه في اجراء القاعدة المذكورة بزعم بعض المتاخرين واحراز ذلك في موارد تلك القاعدة
في غاية القلة والصعوبة وان كان قد يمكن احرازه كقولهم اغتسل للجمعة والجنابة الا ان ينع من احرازه
اشتراط ذلك فيها مما لا يساعد عليه كلمات القدماء نعم صح التعويل على تلك القاعدة فيما اذا لو جدنا معيار
الوضع في المعنى المشكوك بحيث يحصل الظن بان الوضع له هو الجامع لذلك المعيار فان دعوى الاستواء
في مثل غير بعيد ولاسيما اذا ما خارجية مقدسا ومنه فان لفظ النقط الموضوع لمال الضائع يمكن كونه موضوعا
لما يعم اللقط والضوال لان مبدأ الاشتقاق الذي هو معيار الوضع وهو الاخذ من الارض مع وصف
الضياع متحقق في اللقط والضوال وكذلك الخزانة الباعث المتخذ من ابا العنب قانحو العقد ومثل
لفظ الامر بالنسبة الى الطلب والايجاب بالنسبة الى العزم او الاتفاق الا ان المقام ليس من هذا القبيل

اذ العبارة الملحوظ في الوضع المتلبس بالمبدأ وهو قيام المبدأ به فوجوده فيما انقضى عنه المبدأ بل الانصاف ان اثبات
الوضع في الصورة المفروضة ايضا لا يخلو من اشكال وتامل جدا اذا تحقق ذلك فاعلم انهم بعد اتفاقهم
على الحقيقة في التلبس بالفعل وعلى المجازية فيمن لم يتلبس بعد اختلفوا في انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ ام مجاز
او حقيقة في بعض الموارد مجاز في الاخر على التفاصيل المعروفة وينشعب اليها اشتات المباحث والمعهود من القدماء
ان المسالة ذات قولين والتفاصيل حادثة في مقام التعجز عن شبهة الخصم فحق الاكثر بل عزي الى المشهور بانه
مجاز فيه وقيل انه حقيقة فيه مطلق عن صدور المبدأ من العدم الى الوجود فيكون من انقضى عنه المبدأ فرد اخر من
الحقيقة والاقوى الاول لنا وجهان الاول ان المتبادر من لفظ ضارب وقاتل وراكب وراكع وساجد
ونحو ذلك من الالفاظ المجردة التي هي محل الخلاف في مثل المقام هو من كان متلبسا بهذه المبادي بالفعل فيكون حقيقة
في ذلك لان التبادر علامة الحقيقة لا نقول ان التبادر التلبس في حال الاستعمال بل المقصود اصل التلبس في
زمان كان يصح انه كلما كان الملحوظ في الاستعمال حال التلبس بالمبدأ بالنسبة الى الزمان صدق النسبة التامة التي
تقتضيها الكلام يكون حقيقة وكلما استعمل في هذا اللحاظ يكون مجازا كما اذا قلت رايت راكبا وكان متصفا
فاعل بزمان الرؤية كذلك لو قلت سالم ضاربا وكان اتصافا بالضرب متاخرا عن زمن الاكرام ونحو ذلك
ما يتخيل من استلزام ما ذكرنا المجازية في مثل ما كان زيد قائما وسيصير زيد عالما لا يقال كان المجازية لعدم التلبس
صدق المشتق بدون التلبس بل المتلبس فيها مجرد حدوث المبدأ كقولك رايت ضاربا ولقيت شاربا واخذت
هاربا واعنت صالحا واضربت طالبا والظالم يعذب والشاتم يؤدب الى غير ذلك مما علق الحكم فيه على المشتق
باعتبار تحقق المبدأ ولو لم يتحقق التلبس في زمان الحكم في جميعها مما لا يساعده الطبع اذ نقول بعد انسباق
حكم التبادر الحقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ فلا تنافي من المجازية في غيره وجميع هذه التراكيب مقرون
بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي واستعماله في التجوز بعد وجود ما يدل عليه مما لا يصح الحمل يمكن ان يقال
ان هذا الاختلاف في الظاهر بحسب اختلاف المواد على ما سبق التنبيه عليه في التلبس في كل مقام بحسبه ونحوه

امكان الحمل الحقيقي فيها من تلك الامثلة الا ترى ان الفرق الواضح موجود بين مفاد الموجود والضارب
وبين الراكب والمركوب والمتغير والمتحرك ... بعلم ان مفهوم لا بد له من الزام الاشتراك في اسماء الآلات
والعنوانات اذ ليس هنالك جامع قريب صالح لوضع اللفظ له وبالتامل فيه يعلم ان اسماء الجنس ايضا كذلك
من ملاحظة التراكيب المذكورة وامثالها والالتزام بملاحظة اللفظ حاكيا عن القراين الحالية والمقالية التي لا تنفك
التراكيب عنها غالبا ولذا تمثلنا بالموجودات ولا بانا فيها انما استفدناه من لزوم ملاحظة النسبة الكلامية
وان الغرض من الوضع ابراز المعاني المفردة ونقيم ايضا انه لا فرق بين المشتق والجامد اذ كما ان
المبادي من الضارب والراكب حين كان ضاربا وراكبا كذلك المبادي من الرجل والبشر حين كان رجلا وبشرا
غاية الامر ان النسبة انما قصدت في المشتق ... ماخوذ في الوضع وفي الجامد ... ماخوذ فيه بعنوان
اخر ان المشتق عبارة عن الذات المعنونة بعنوان المبدا والجامد عبارة عن نفس الذات من دون عنوان
فيه وعلى القول بكون المشتق عبارة عن نفس العنوان وانه لا نسبة فيه ايضا ينبغي نفي الثمرة ايضا من ذلك
وان كان الموافق للبساطة ... الا ان الفرق بين الجامد والاعم ... التخصيص ... الاعلام
لسلبها عنوان بالمرة بخلاف الجامد فانه لفظ ... دام بالجامع ... فيها ... لا ... ولا
انه كما فهم لو طرا عليه ... بسبب الاشتراك او الاضافة كقوله على زيد بانه يوم اللقا راس زيد ... عمق
فيها المفهوم ... باب ... وهو ظاهر الثاني صحة السلب عن المنقضي عنه المبدا
من كان اسمها ضاربا يصدق عليه الآن ليس بضارب فيكون ... علامة المجاز كان ... علامة الحقيقة
فان قلت ان كان المراد سلب الضرب ... الضرب في الآن ... مسلوب عن زيد بان يكون الآن
قيد الضرب ... ولا ... بانه ضارب الآن مع ان السلب المذكور ... بالحقيقة
الحال لا استعمل المشتق فيه مع ارادة الخصوصية وان كان المراد سلب اصل الضرب ... يكون الآن قيدا
والسلب ... لان سلب اصل الضرب يستلزم سلب الضرب في الماضي والمزوم ... وان كان

المراد

المراد انه يصدق الآن سلب الضرب في الجملة ... على وجه الاهمال ... المجازية اذ لا يصح سلب الضرب باعتبار
زوال التلبس في الحال يصح اثباته باعتبار زمن تلبسه ... المراد هو الشق الاخر لكن لا نمنع ... يكون في الآن
قيدا للسلب او يكون الاطلاق ماخوذا فيه بل نمنع انه يصح ان يقال الآن انه ليس بضارب ... ذلك
في الاطلاق والاضافة الى زمان عدم التلبس بالضرب وهو ... المجازية في المنقضي عنه المبدا ... يصح اثباته باعتبار
زمن تلبسه بان اراد انه يصح ان يقال انه ضارب الآن ... الارتفاع ولا ... وان اراد انه يصح
الاطلاق ضارب على من انقضى عنه الضرب باعتبار انه كان متلبسا به فيما مضى ... لانه مجاز اتفاقا وان
اراد انه يصح الآن ان يقال انه ضارب على الاطلاق ... ولو باعتبار ما مضى لا يجدي وان اراد
يصح الآن ان يقال انه ضارب بدون قيد فممنوع لان الاطلاق ينصرف الى التلبس بالحال وقد يحتج للخصم
بانه حقيقة في التلبس اتفاقا فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدا ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وهو
لا ينهض على المدعى ... بعد وجود الجامع القريب واستدل الخصم بوجوه الاول ... الثاني
عدم صحة السلب ... مع ... الثالث قاعدة الاستعمال وقد مرت الاشارة اليها الرابع اطلاق اسم
الفاعل في كلام النحاة على من انقضى عنه المبدا والاصل في الاطلاق الحقيقة ... ان النحاة قد اصطلحوا على تسمية
هذه الصيغة اسم فاعل مثلا مع الدلالة على الحدث ... الفاعل ... هذا الاطلاق الحقيقي على استعماله صادق
في معناها الحقيقي كما ... بعض ... بالمجازية في ذلك الاطلاق
... الخامس و السادس ... صحة التقسيم والجواب ... السابع ان معنى المشتق من وجد
المبدا او ... الموجود ... في الحال والاستقبال موجود في الماضي ايضا واتفقا
الاجماع على مجازية الاستقبال ... والجواب المنع ... معناه ذلك بل معناه التلبس بالمبدا
مع ان هذا ... وقد تقدم الثامن ما استفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار ... من
الائمة الاطهار عليهم السلام ... لايتك ... من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما

ولعل الوجه في ذلك الاصدق الظالم عليه بذلك وان تاب عنه ... عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا
دعوة ابي ابراهيم عليه السلام ... من ذلك فذكر ... ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما
... فقال ابراهيم عليه السلام ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ... واجنبني وبني ان نعبد
الاصنام قال ... فانتهت الدعوة الي والى علي لم نسجد لصنم ... علي وصيا فان قال
... ان من سجد للصنم لا ينال العهد ... الا ... في الظالم ... على حقيقته وقد
يجاب بان مفاد هذه الاخبار ... اطلاق الظالم في الاية على من انقضى عنه الظلم والاطلاق اعم من
الحقيقة ... نظرا الى ... الامام عليه السلام ... المجازية ... التحقيق
في الجواب ان استدلال الامام عليه السلام ... من الاية الشريفة ولو بملاحظة
بيان عظم امر الخلافة وعلو مرتبة الامامة ... ظاهر هذه الاية ... الخلافة
... بالعهد ... بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله ... كان متلبسا بالظلم ... قبل
هو من النسبة التامة التي ... صدق المشتق ... الحقيقة ... الاخراج
فيكون ... المانع من نيل الخلافة هو التلبس بالظلم حال النيل ... على انه ... الظلم
حال النيل يكون ... عهد الخلافة ... تاب ...
ذلك ... الى يوم القيمة وهذا المعنى ... الامام ... هذه
الرياسة على الانام اذ لا بد ان يكون معصوما في جميع ... الخلافة على ما ثبت
بالادلة القاطعة على ما في الباحث ... ولا بد من
ان المراد بالعهد هو ... والتقدير الازلي ... الحكيم وان المعنى ... هو ان عهد
الخلافة ... التي ... باعتبار الاصل ... اهلا
لها وان من تحقق منه الظلم وصار متلبسا به في زمان ما فرضا ... المنزلة العالية والرتبة السامية وفي

يستلزم

يستلزم ... الدلالة على ان الذي يقدر له هذا المنصب الجليل لا بد ان يكون معصوما في جميع عمره ...
في كل جزء لم يصدر منه الظلم في شيء من ازمنته اذ فرض ظلم منه في وقت يقتضي صدق ... الخلافة الظالم
الى نفسه ... ان المشتق في المقام ... الاستعداد كقوله ... الخلافة
فالمقصود من الظالم من له استعداد الظلم بان لا يكون له ملكة العصمة وان لم يكن ظالما بالفعل فلا يلزم ... المجاز
في المشتق ... سياق الاية ... فالمشتق ... يستعمل الا في التلبس دون ...
فافهم فانه دقيق وبالتامل في ذلك ... الامام عليه السلام ... وان الاطلاق ...
على ... باعتبار تلبسه بالظلم في الماضي من عبادة الاصنام ... فساد ما ... من انهم ...
خارجين من محل التقدير ... بالظلم ... عدم ... الامامة كما هو المقصود
... وذلك لان التقدير ... الظلم ... يتحقق منه الظلم ... لو ...
لان التقدير المذكور ... التقدير ... الظلم وجود ...
اذ لا ... المبدا الحقيقية الازلية ... التعلق ... التقدير ... في كل ...
ومن ... ذلك من باب ... الموضوع ... فكم ... التقدير ... ينبغي ...
من ... التوهم ان ... من ان يكون ... الخلافة ...
الظالم ... من الازل ... الموهوم ... ويكون ...
هذا العنوان في زمان ... في زمان ... ولا ...
... الجنة ... والنار ... يكون ... العنوان الاول
كانوا في زمان ... العنوان الثاني ... التقدير ... الاصنام ...
بكونهم خارجين ... الاية ... صاروا ... نظر ... العقد ...
... من الاحكام ... التقادير الالهية الازلية وحاصل الدفع ان ...

التقدير بالمفهوم الكلي الذي يختلف افراده دخولا وخروجا غير معقول اذ نقول بعد ما ثبت من احاطة علمه تعالى بجميع
الاشياء واقتضاء ذلك لتعلق التقديرات الالهية بجميع ما يشاء منها تعالى على الصفة التي قدرها تعالى على طبقها ان
الفرد الذي يختلف حاله بالايمان في وقت والكفر في وقت لا يخلو امره في الواقع من دخول الجنة او دخول النار لانه اما ان يموت
على الايمان او على الكفر فاما ان يكون دخول احدهما مقدرا منه تعالى اولا لا سبيل الى الثاني لما ثبت وعلى الاول اما ان يكون مقتضيا
ومقدرا وعلى الاول فاما ان يتحد التقدير في حقه او يتعدد حسب تعدد حالتيه لا سبيل الى الثاني لاستلزامه المحال
ان كان التقديران متصلين والعزيمة فلا يقع مقتضاه منهما لكونهما مجتمعين مع ان من المحقق وقوع احدهما
ووقوع خلاف التقدير وان لم يكن منه تعالى ما قد وقع المعلوم واحتمال كونهما على نحو التعليق بان يقول قد قدر
لهذا الشخص دخول الجنة ان كان مؤمنا ودخول النار ان كان كافرا على تسليم تعقله فلا يجدي في دفع المحذور
المذكور او الجهل المحال عليه سبحانه فتعين الاول وعليه فاما ان يكون مقدرا بانه في الخارج عن مقتضاه او من
مقتضاه لا سبيل الى الاول لاستلزامه دخول الجنة على تقدير تقدير النار او دخول النار على تقدير تقدير الجنة
العبث او الجهل او العجز وكلها محال عليه تعالى فتعين الثاني وهو المطلوب ومقتضاه بعد التأمل تقدير الجنة لمن
يموت على الايمان ولو كان كافرا في برهة من الزمان وتقدير النار لمن يموت على الكفر ولو كان مؤمنا في برهة من
العمر وبالتأمل تقف على ان وحدة التقدير مع الاندراج الموقوف على الانكار ويحتمل هذا والوقف الى ما يوجد من
التقديرات الالهية والاحكام الجبلية الشرعية ويطلب بتوفيق المرام مع ما كان بصدد ذكره في المقام فنقول انه
يصح ان يقال عن زيد على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم
صدق المطلق العاشر صحة تقييدها بالحال والماضي فيقال زيد ضارب امس او الان من غير تردد وتناقض
ولو كان كذلك لكان حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين الحادي عشر انها لو كانت حقيقة في الحال لما
كان اطلاق المؤمن على النائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدأ فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على
صدق المؤمن عليهم في تلك الحال حقيقة الثاني عشر انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله عز وجل

الزانية

الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا على وجوب حد الزاني والسارق لانصرافها الى من تلبس
الوضع الى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الاية فلا يندرج من تلبس بهما بعدها وهو فاسد لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف
بها على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق وهذا النقد مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت
انه خلاف التحقيق فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل الثاني عدم صحة الاستدلال بها على وجوب الحد الا على من كان
بالزنا والسرقة متلبسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه على ما ذكر الثالث عشر انه
لو اعتبر في صدقها التلبس بالمبدأ في الحال لزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال
التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما
بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم والصادق والكاذب والامر والناهي ونحوها على مصاديقها اذ
الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول لمرور زمان
فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود ولما كان الكل والجزء متشاركين في الاسم يكفي في صدق التلبس به التلبس
بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام في الصدق والكذب والامر والنهي اما الاول والاخير فلكونهما
اسامي للحروف الصادرة على الترتيب وكذا الكلام لا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني والثالث فلاتصافهما
بالخبر وهو غير حاصل في الحال وهذه الوجوه المذكورة ذكرها بعض المحققين واجاب عن الاول بان صدق قولنا
ضارب امس في المثال المفروض ليس من محل النزاع لاستعماله الان في حال التلبس وما ذكر من استلزامه صدق زيد
ضارب صدق الاطلاق ان اريد به صدق ضارب عليه بلا ملاحظة حال اتصافه به في الامس فلا يفيد المدعى اذ ليس
القيام من قبيل الاطلاق على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فمم وصدق المقيد لا يستلزم الا
المطلق على نحو المقيد لما ثبت صدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصول الفرد في
الثاني بما مر في الجواب عن صحة التقسيم وعن الثالث اولا بان الصدق حاصل للمشتق في حال التلبس المذكور
غير انه غير ملتفت اليه فيها وقد يقال بمثل ذلك في اطلاق المؤمن ايضا اذ الاجماع المحقق بعد رفع الجنون

المتجدد لا اكتساب لما حصل من العلوم حين حاصلة موجودة في الخزانة الا ان الجنون مانع عن التفاته اليها كما لو كرر
فاذا النائم او الغافل بالجنون غير نافع في المقام وثانيا بانه اخص من المدعى او غير مطابق للدعوى لانه ان جعل
في ذلك ما يكون المبدأ فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما اذا كان المبدأ حدوثيا فهو غير مطابق
للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا سبق منه الكفر والاسلام
حيث من الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جار في المقام
عن الرابع اولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع لما عرفت وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من القول
بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة
والكلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة وعن الخامس اولا بخروج
الامثلة عن محل النزاع على ما مر وثانيا بانه اخص من المدعى والاجماع المركب غير متحقق وثالثا بانه يكفي في حصول
المبدأ في الحال على التحقيق في حمل الصدق كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولنا فلان متكلم او مخبر في هذا
الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات
على ملاحظة حال التلبس وهو اعم من حال النطق ومن ذلك ينبغي عدم امكان حصول المبادي في الحال مع صدقها على
الحقيقة نظرا بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود هذا واما التفاصيل
التي ذكروها فهي مذكورة مع ادلتها واجوبتها في كتب المتاخرين الا ان التصدي لنقلها خصوصا بعد ما عرفت
من عدها في عداد المحدثات فيبقى في المسئلة شيء وهو ان المختار على ما سبق اعتبار التلبس بالمبدأ وتقدم الاشارة
الى ان المبدأ قد يكون حالا وقد يكون ملكة والتلبس يختلف باختلاف المبادي فقد يكون باعتبار صدوره عن الفاعل
وقد يكون باعتبار اصل تحققه واشتماله على الافراد وفقه والامثال الاخر كالمتكلم في حقه تعالى والاعلام هنا لا
تلبس الا هو باعتبار تحقق الكلام منه وايجاده اياه ولذا صح كلم الشجرة موسى فان المبادي في التكلم
به التكلم ان الحروف والاصوات التي بها يتكلم فيكون اطلاق المتكلم عليه تعالى

مع احتمال

مع احتمال وضعه لما يشمل تجوزا سبحانه وتقدس عن ذلك ان ما تلبسه المصنف عن انكار اشتراط بقاء التلبس في صدق
المشتق نظرا الى انه لو اعتبر الصدق مع عدم التلبس فيها في غير ما اشرنا اليه من ان التلبس في كل مقام بحسبه ففي
بعض الموارد يعتبر عدم التلبس ولو تلبسا في بعضها الا بشرط ولو كثرا مع عدم الاعراض لم يتحقق التلبس والاتصاف
يتحقق نفس الوصف كما في صدق العالم والتاجر ونحوها من الاوصاف التي هي من الملكات وان كان
الصدق بذلك يحتاج الى نوع عناية ثم ان المقدم كله انما كان في اسماء الفاعلين والمفعولين والحق بها
التفصيل بالمبالغة فهذا المختار والدليل الدليل واما بقية المشتقات كاسم الزمان والمكان
والصفة المشبهة واسم الالة كالموعد والمسجد والمجلس والمفتاح ونحوها فيعتبر فيها ايضا التلبس
الذي يختلف حاله كيفا وكما في كل مقام على النحو الذي يليق به ويناسبه ويجعل الفرق في ذلك ان اسم المكان فقد
يكفي فيه مجرد تحقق الحدث فيه كالمشرب والملعب والمضرب ونحو ذلك ما يصدق فيه الاسم حقيقة ولو لم يكن متلبس
الفعل فعلا وقد يكون بقاء التلبس به معتبرا في الصدق الحقيقي كقولك هذه الدار مسكن زيد او منزل
اصل الحيز فيه مكان من لوازم الجسم فاذا انتقل كل الجسم في ضمن زيد مثلا وكل المكان في ضمن الدار فلا بد
ان يكون فعلية السكون والنزول فيها فعلية ولو لم يكن زيد حين النطق فيها اذا لم يكن ذلك على وجه الاعراض
كذا يقبل ولا يقولون قائل المكان يعتبر فيه التلبس لما سبق في المبادي وعدم صحة السلب
وكذا في اسم الالة فيكون ما في غيره مجازا نعم لو كان المبدأ فيها ملحوظا من باب الاعداد ماخوذا على وجه
كما في المسجد للقرآن ونحوها صح دعوى الحقيقة بمجرد الصلاحية كما ساعده الاطلاقات العرفية واما اسم الزمان
فلا شبهة في كونه حقيقة لو اطلق لفظ على الزمن الذي وقع فيه الحدث كقولك الان موعد زيد ومجازا
لو اطلق عليه بعد انقضاء الحدث لان الزمان الذي يقع فيه الحدث وقت انقضاء الوقت الذي وقع الحدث
فيه وكذا نقول شبه الزمان الحالي عن الحدث بالواقع فيه الحدث والحق بالمكان موضوعا لغيره فالاطلاق يعتبر
الحرب بعض زمان نهارية ما عاشر المحرم غير ذلك اليوم مجاز بخلاف لكون الاطلاق

الموجود حقيقة وبالتامل فيما ذكرنا يمكن ان يقال بخروج اسم الزمان عن محل النزاع لان النزاع في المشتق حقيقة انما
فيما انقضى عنه المبدا اما هو فيما اذا كان الذات باقية والمبدا زائلا وهذا المعنى فيما اذا اسم الزمان من الوضع
بمكان واما انه فيما لا يتصور لظهور ان الذات التي هي الزمان هنا مما لا يمكن بقائه لانه غير قار الذات كما ان في
محله بل المبدا لا ينقضي الا بانقضائه فلا يبقى ذلك الزمان فيما كان محل الحدث الذي وقع فيه كي يصح استعمال اللفظ
فيه باعتبار تلبسه بالمبدا اولا كما لا يبقى الحدث فيما كان عن الزمان وان اريد اطلاق مثل اللفظ هو قطعة اخرى من الزمان
مماثلة للقطعة الاولى منه ويكون هذا الاطلاق كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع بل كاطلاق الشيء على ما يشابهه
الوزن لا جامع بينهما ودعوى ان اعتبار الحيثية يمكن اعم من ذلك الزمان ومشابهه في الوضع مما لا وجه له
لان هذا غير منضبط مثل الزمان لا ولكان ساعة او يوما او اسبوعا او شهرا او سنة او الصيف او الشتاء او
الخريف وان كان نعتا يراد في هذه الخصوصيات فليس لها ضابطة ما لا وجه لاعتبار مجموع الزمان الى ان
كلما لتصحيح صدق معنى الذات حرز ان معيار الصدق هنا التلبس كل الزمان بل خصوص تلك القطعة التي وقع
فيها الحدث وهي مما لا يمكن بقاؤه قطعا فظهر ان الاطلاق المذكور بالاساس عن مجازيته ولا يتصور كونه حقيقة
كي يجعل محل النزاع واما ما ترى من صحة الاطلاق قولنا هذا وقت الاذان او وقت النوم او وقت العيد او نحو ذلك
مع عدم وقوع اذان ولا نوم ولا عيد فيه فعلا فلانه لا ذلك من باب الكناية او الاضافة بادنى ملابسة
وكون الوقت قابلا ان يقع فيه تلك الاحداث لقابلية وقوعها فيه فلعل الحقيقة في ذلك لو سلمت من هذه الجهة في
مقصودة في اسم الزمان الذي هو لفظ موضوع لا لما فرض وهذا بخلاف الحال في اسم المكان الذي عرفت انه كباقي المشتقات
من اعتبار التلبس فيها حسب الوضع وان كان التلبس فيه بحسبه لا ترى انه من حيث انه ... بسبب
بذلك ونزيد هنا توضيحا بان من البين ان مقتضى الوضع النوعي اللغوي الاول لم يبق في اسم الزمان الكلي
حاله كما يدل عليه عدم صدق المسجد على البيت ولو سجد فيه الف مرة ولا المواضع على السكنى ولو فرض انه
شيء ولا المفتاح على كل خشبة ولو فتح بها الف باب ونحو ذلك مما لا ريب في وجود المعنى اللغوي فيه وما ترى من

الصدق

الصدق في التركيب فمنوط بالقرائن التي هي الموجب لما يرى فيها ولا منافي ان يقال في بعض الصدق في امثال ذلك
ان المعتبر في الوضع الثانوي التي هي المعنى اللغوي بل اصل الاعداد وهو مفقود في تلك الامثلة كما لا يخفى على اهله
هذا النصف الاول من الجزء الثاني من كتاب جوامع الشتات وهاوي الافادات
ويتلوه النصف الاخر ان شاء الله تعالى وهو من بحث
الاوامر الى اواخر بحث الجزء
تمت
والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلم على خير خلقه محمد صلى الله عليه و آله البررة الطاهرين

ضبط في الجمع في المهذب ذي الثدية لقب رجل من الخوارج
اسمه ثرملة قتل يوم نهروان الخ وفي المهذب قوله تعالى مثنى وثلث
ورباع يعني اثنين اثنين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فقيل ليست الواو
هنا على حالها والا لزم الجمع بين تسع نسوة واجيب بان الجمع في الحكم
لا يستلزم الجمع في الزمان فلا محذور وذو الشهادتين
وهو خزيمة بن ثابت بالتصغير ابن الفاكهة
بن ثعلبة الانصاري الخطمي بفتح المعجمة ابو عمارة
المدني ذو الشهادتين من كبار الصحابة شهد بدرا
وقتل مع علي عليه السلام بصفين سنة سبع وثلثين وعن رسول الله صلى الله عليه و آله
انه قال يا خزيمة شهادتك بشهادة رجلين كما ضبط في المهذب فرم جمع
ذو القلبين فهو لقب سيدنا جميل بن معمر ... لقب لغاية قوة حافظة صاحبي او القلب غندر
قريش الا ذو القلبين اليه تعقيب الاية ... (ما جعل الله لرجل من قلبين) الاية كذا نسبه
انك بقيده نازل او المشدد والاية في سورة الاحزاب فلما كان يوم بدر هزم المشركون وفيهم ابو معمر
فتلقاه ابو سفيان بن حرب وهو اخذ بيده احد نعليه والاخرى في رجله فقال له يا ابا معمر
ما حال الناس قال انهزموا قال فما بال احد نعليك في يدك والاخرى
في رجلك فقال ابو معمر ما شعرت الا انهما في رجلي فعرفوا يومئذ انه لم
يكن له الا قلب واحد لما نسي نعله في يده مجمع البيان